DICIONÁRIO DE KANT

ACESSIBILIZAÇÃO:
Ângelo Miguel Abrantes
Ampa4374@gmail.com

Para ver o verbete desejado, uma vez no índice informático, ir para a segunda letra do assunto e pressionar “enter”

ÍNDICE INFORMÁTICO

HOWARD CAYGILL

DICIONÁRIO

KANT

Tradução: ÁLVARO CABRAL

Revisão Técnica:

VALERIO ROHDEN

Professor titular do Dept[s] de Filosofia
e do Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade Luterana do Brasil (ULBRA/RS)
Presidente da Sociedade Kant Brasileira

Jorge Zahar Editor
Rio de Janeiro

Para todos em Willow Lane 12

Título original: *A Kant Dictionary*
Tradução autorizada da primeira edição inglesa
publicada em 1995 por Blackwell Publishers,
de Oxford, Inglaterra

Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel: (21) 240-0226 / fax: (21) 262-5123
e-mail: jze@zahar.com.br
site: www.zahar.com.br

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

	Caygill, Howard	
C378d	Dicionário Kant/Howard Caygill tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Valerio Rohden. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000	
	(Dicionários de filósofos)	
	Tradução de: A Kant dictionary Inclui bibliografia ISBN 85-7110-570-7	
	1. Kant, Immanuel, 1724-1804 — Linguagem — Dicionários. I. Título. II. Série.	CDD 193
00-1153		CDU 1(43)

Sumário

Um dicionário começa quando passa a fornecer, em vez do significado de palavras, suas funções.
GEORGES BATAILLE

Prefácio e agradecimentos

A minha primeira experiência de leitura de Kant não foi inteiramente feliz. Eu estava perplexo com o seu uso da linguagem e perturbado pelo que me parecia ser um desejo maníaco de classificar e estabelecer sutis e intermináveis distinções. Afortunadamente, essa desorientação inicial não tardou em converter-se num duradouro fascínio - se bem que Kant jamais perdesse a sua capacidade de surpreender. O meu livro procura manter-se fiel a essa experiência, oferecendo uma orientação que não perde de vista o que *permanece perturbador* na filosofia de Kant. Não procurei embalsamar Kant produzindo um coadjutor filologicamente correto para os *scholars* kantianos "profissionais", uma tarefa que suspeito estar além dos poderes de qualquer indivíduo finito - e por certo dos do presente autor - e a qual exigiria mais de um volume. Em vez disso, preferi escrever para leitores atuais e potenciais de Kant interessados não só em filosofia mas também nas ciências humanas e sociais que são herdeiras da filosofia crítica.

É um prazer agradecer o apoio e o bom humor que me foram propiciados por minha família, amigos e colegas enquanto estive escrevendo este livro. Estou particularmente grato a minha irmã Caroline por sua inabalável jovialidade, a Greg Bright, que merece a palma de mártir pela leitura de A a Z, a Onora O'Neill por seus perspicazes comentários críticos numa etapa inicial da composição, e a Jay Bernstein, Judith Mehta e Gilliam Rose por alimentarem e corroborarem a minha confiança no projeto. Auferi grandes benefícios de conversas sobre assuntos kantianos e não-kantianos com Richard Beardsworth, Sara Beardsworth, Monika Fludernik, David Owen e Alan Scott. Agradecimentos são também devidos a Blackwell Publishers por sua paciência, à Academia Britânica por seu apoio numa viagem de pesquisa a Berlim em 1990, e à Universidade de East Anglia por me conceder uma licença especial de estudo no verão de 1992. Finalmente, desejo agradecer a assistência para além do túmulo de gerações passadas de lexicógrafos de Kant - sobretudo Mellin, Schmid e Eisler -, sem os quais eu não poderia ter sequer começado.

Norwich, Inglaterra *12 de abril de 1994*

Introdução: Kant e a linguagem da filosofia

A influência da filosofia de Kant foi, e continua sendo, tão profunda e tão vasta a ponto de converter-se em algo imperceptível. A investigação filosófica, no âmbito das tradições "analítica" e "continental", é impensável sem os recursos lexicais e conceituais legados por Kant. Mesmo fora da filosofia, nas humanidades, ciências sociais e ciências naturais, os conceitos e estruturas de argumentação kantianos são ubíquos. Quem quer que exerça a *crítica* literária ou social está contribuindo para a tradição kantiana; quem quer que reflita sobre as implicações epistemológicas de sua obra descobrirá estar fazendo-o dentro dos parâmetros estabelecidos por Kant. Com efeito, muitos debates contemporâneos, em teoria estética, literária ou política, mostram uma peculiar tendência para converter-se em discussões em torno da exegese de Kant. Em suma, nos menos de 200 anos desde a morte de seu autor, a filosofia kantiana estabeleceu-se como indispensável ponto de orientação intelectual.

Embora a influência de Kant seja um fato que poucos se atreveriam a contestar, as opiniões divergem amplamente, no entanto, a respeito de sua significação e conveniência, e em nenhuma esfera mais do que em suas inovações a respeito da linguagem da filosofia. É sobejamente reconhecido que Kant transformou a linguagem filosófica, mas escassa é a concordância sobre se isso foi uma boa coisa; Isaiah Berlin, por exemplo, acha que ele a "estragou." Seja qual for o veredicto final, o principal problema com que o lexicógrafo se defronta é de natureza mais técnica, dizendo respeito, sobretudo, ao modo como Kant realizou essa transformação e, em menor extensão, aos seus motivos para assim proceder. Com efeito, Kant não só ampliou a tradução de Christian Wolff da terminologia filosófica latina para o vernáculo mas também a cotejou com áreas de experiência previamente excluídas da filosofia. Reinventou a linguagem filosófica ao introduzir nela termos e conceitos oriundos de domínios estranhos à filosofia, assim como redefiniu deliberadamente muitos dos tradicionais. A matriz dessa transformação lingüística e conceituai reside nas aulas que deu ao longo de mais de quatro décadas sobre uma vasta gama de assuntos. Nelas explicou os conceitos filosóficos tradicionais dos compêndios oficialmente recomendados por meio de matérias extraídas da ciência natural do seu tempo, jornais, romances e poesia, assim como de livros de medicina e de viagens.

A primeira geração de lexicógrafos de Kant, com destaque para Mellin (1797) e Schmid (1798), teve-o em grande apreço por melhorar a exatidão da linguagem filosófica, assim como por ampliar os seus limites. Ambos sublinharam a maior precisão filosófica permitida pelas inovações lingüísticas de Kant. Entretanto, de um extremo ao outro

de seus léxicos, há uma discernível tensão entre a exatidão decorrente dos *aperfeiçoamentos* introduzidos na linguagem e os efeitos perturbadores do seu *enriquecimento* da mesma. O monumental *Kant-Lexikon* (1930) de Eisler preservou uma ortodoxia acadêmica que realçou a exatidão e fidelidade de Kant à tradição sobre a inovação. A sensibilidade ao caráter radical da reinvenção da linguagem filosófica, evidente nos primeiros léxicos, tinha-se dissipado quase por completo. Para Eisler, ao invés de Mellin e Schmid, a filosofia de Kant deixa de ser controversa; o seu texto é considerado um todo auto-suficiente e abordado por meio de uma estratégia lexicográfica que enumera, de maneira indiscriminada, como um determinado termo foi usado em vários pontos na obra. O léxico de Eisler nasceu do mesmo desejo monumental que presidiu à formulação da política editorial da Academia de Berlim para a edição canônica dos escritos de Kant.

Kant teria provavelmente ficado consternado em face do imponente edifício criado em seu nome por editores e lexicógrafos subseqüentes. Ele próprio adotou um critério problemático em relação à linguagem filosofante e filosófica e permitiu que esse enfoque informasse as suas inovações lingüísticas. Nos próprios termos de Kant, os conceitos filosóficos eram *acroamáticos* e não *axiomáticos*, com o que pretendeu dizer que eram o resultado discursivo de um processo de reflexão sem limites previamente estabelecidos sobre problemas filosóficos. Diferentemente dos axiomas geométricos, os conceitos filosóficos são, para Kant, menos os produtos indiscutíveis de definição do que os resultados equívocos de um processo de apresentação indireta que assenta, em última instância, na analogia. Kant discutiu esse processo de definição analógica na *Critica da faculdade do juízo* (§59), onde o aplicou a conceitos filosóficos tais como "substância" e "fundamento", os quais transferem determinada relação entre um conjunto de termos para um outro. Não só esses conceitos são descobertos no decorrer da reflexão sobre um problema ou uma dificuldade, mas sua "definição" é realizada mediante o relacionamento deles com outros termos. Substância, por exemplo, é definida em oposição complementar a acidente, da mesma forma que conceito à intuição, matéria à forma, e assim por diante. Não só muitos termos são definidos disjuntivamente, mas também participam de uma rede de termos aparentados que enriquecem e complicam ainda mais os seus significados. Contêm vestígios de problemas extintos, dos quais podem ser expurgados, como Kant mostra no caso do termo "abstração," ou os quais ainda estão ativos de maneiras que devem ser respeitadas, como no caso de "absoluto".

Este dicionário procura mapear os aspectos problemáticos e relacionais do vocabulário filosófico de Kant. Em vez de apresentar um conceito como um elemento fixo, axiomático, da *filosofia* de Kant, à maneira de Eisler, os verbetes sublinham o caráter problemático, exploratório, do seu método de filosofar. Com esse propósito, um verbete recapitulará a história do problema para o qual o termo é uma resposta e mostrará a maneira como Kant tratou de definir o seu significado no decurso da reflexão. Além disso, cada verbete será precedido por uma lista de termos aparentados que formam a rede no seio da qual ele adquire seu pleno significado. Finalmente, os verbetes, sempre que apropriados, também considerarão o destino de conceitos depois de Kant, sublinhando assim a posição cardeal que sua obra ocupa entre a tradição e a modernidade filosóficas. Espero que esta estratégia proporcione ao leitor uma noção clara do poder e alcance do filosofar de Kant e, através dela, algum discernimento sobre a razão para a sua enorme e aparentemente inexaurível influência sobre a cultura moderna.

Algumas observações sobre esta tradução

1. A bem-sucedida tradução do inglês deste Dicionário - feita por Álvaro Cabral - contou com minha pronta colaboração em vista da importância de sua iniciativa. Minha participação limitou-se a alguns cuidados complementares com a terminologia e a coerência do pensamento kantiano. O Tradutor já se adiantara em diversas dessas tarefas, checando, por exemplo, a exatidão das remissões do Autor às páginas dos principais textos de Kant e corrigindo algumas delas.

A importância da manutenção da unidade terminológica original de Kant deve-se a que Kant, de um lado, beneficiou-se diretamente das inovações da terminologia filosófica introduzidas por Christian Wolff na língua alemã. Num papel semelhante ao de Cícero, que latinizou a terminologia filosófica grega, Wolff foi o pai da terminologia filosófica alemã, traduzindo-a de suas fontes latinas: "Wolff fundou a terminologia filosófica alemã, na qual introduziu termos como *Bewusstsein* [consciência], *Vorstellung* [representação], *Begrijf* [conceito] e *Wissenschaft* [ciência]" (W. Weber, verbete "Wolff, Christian". In: *Metzler Philosophen Lexikon.* Sruttgart: J.B. Metzlersche, 1989, p.824). De outro lado, porém, Kant deu um grande passo além de Wolff, reintroduzindo na terminologia filosófica alemã uma série de palavras e conceitos gregos que haviam caído em desuso, como categoria, autonomia, antinomia etc. (ver sobre este

assunto as considerações do Autor na Introdução: "Kant e a linguagem filosófica"). Já no curso do Dicionário, ele faz uma observação que dá a medida de todo o cuidado que devemos ter com as características específicas dessas inovações lingüísticas e filosóficas: "A mais significativa inovação de Kant foi a tradução de temas e distinções tradicionais para a terminologia moderna, reformulando o problema tradicional da relação entre ser e *logos* em termos de juízo" (p. 19), o que levou Kant, a partir dessa tradução, a distinções entre *Sein* (ser), *Wirklichkeit* (efetividade) e *Existenz* (existência).
2. Mesmo discordando de algumas das traduções terminológicas do Autor, reproduzidas pelo Tradutor, foi respeitada sua opção, sempre que eventuais adaptações à linguagem filosófica em formação entre nós implicassem alterações de suas concepções ou de seu emprego. Isso ocorreu em relação a termos - só para dar alguns exemplos - como *appea-rance* para traduzir *Erscheinung* (aparência/fenômeno); bem como *mind* para traduzir *Gemüt* (mente/ânimo). Embora este termo seja tomado também às vezes no sentido de "espírito", ele pode ser usado convenientemente sobretudo quando se refere a faculdades de conhecimento. Por outro lado, a língua inglesa traduz mais corretamente que

nós *Sitten* ou *Metaphysik der Sitten* por "moral" ou "metafísica da moral", e não dos "costumes", uma vez que aquele termo não tem em Kant o mesmo sentido que toma em Hegel. A tendência do Tradutor a traduzir *synthetic apriorijudgment* ora por juízo sintético *apriori,* ora - seguindo seu instinto lingüístico - por juízo *apriori* sintético foi mantida. Tanto a gramática como a *Crítica da razão pura* parecem apontar na direção da segunda forma. Na Introdução a essa obra, por exemplo, é clara a intenção de contrapor e acrescentar a uma forma consagrada de juízos *apriori,* os analíticos, uma outra forma de juízos *apriori,* os sintéticos. Em relação à ordem de tradução do termo "puro", em expressões *como purê apriori intuitions* (intuições *apriori* puras), isso fica ainda mais claro e justificado, pois "puro" remete a uma forma de *a priori: o a priori* tomado em sentido estrito e também originário (cf. neste último sentido CRP B 132). A tradução do Autor de *LustlUnlust* por*pleasurelpain* foi algumas vezes corrigida para prazer/despra-zer, já que o termo *Schmerz* (dor) é contraposto por Kant a uma forma específica de prazer, o *Vergnügen,* como prazer sensorial imediatamente ligado ao corpo. O Autor inglês também traduziu convenientemente *Grundsatz* por*fundamentalproposition: "For Wolf-fians the two fundamental principies common to being and knowing were actually fundamental propositions (Grundsàtze)"* (Para os wolffianos, os dois princípios básicos comuns a ser e ao saber eram, na realidade, proposições fundamentais *(Grundsàtze),* (p.259). A respeito dessa contraposição cf. ainda CRP B 188, à qual Raymund Schmidt, no Vocabulário de sua edição (1993) dessa obra, remeteu à seguinte observação: *"Grundsatz* (cf. tb. *Prinzip):* proposição que não está fundada em conhecimentos mais altos *(apriori)"* (p.819). A maneira de Kant, foi mantida a transliteração do termo grego singular e plural *noumenonlnoumena,* porque persistem controvérsias sobre seu correto aportuguesamento. O fato do aportuguesamento "fenômeno" não é razão suficiente para precipitar o aportuguesamento daquele seu termo-par. Há termos usados tanto em sua forma aportuguesada, por exemplo "cânone", como em sua forma transliterada *canon* (sem acento). Já o termo *organon,* ninguém ousou ainda traduzir.

3. A principal limitação do manuseio do Dicionário, para um leitor que não conta com a disponibilidade de grande parte das obras de Kant publicadas em língua inglesa, reside em que muitas das referências aos seus textos são feitas com base nas traduções a essa língua. Em compensação, de um bom número dessas obras são referidas as páginas com base nas respectivas edições originais A, B etc, ou nas da Academia de Berlim.

4. O lançamento deste *Dicionário Kant* vem ao encontro do atual desenvolvimento dos nossos estudos kantianos. Não se trata de um dicionário igual aos de seus antecessores, Chr. E. Schmid (1788), Mellin (1797-1803), G. Wegner (1893) e R. Eisler (1916). Em vários aspectos é até melhor que eles. Na maior parte dos casos, ele contextualiza historicamente os termos de Kant, contribuindo por isso com informações extremamente inovadoras a seu respeito. Vejam-se, por exemplo, tomados ao acaso, os termos correspondentes às três Críticas, "cânone", "dever", "reflexão". O mais interessante, a propósito da forma *canônica* da lógica kantiana, mais distante neste sentido do *Organon* aristotélico, é que ela, segundo o Autor, foi concebida, principalmente na "Analítica transcendental", no "espírito do cânone de Epicuro [que tem uma "lógica" com esse nome] como um meio de distinguir entre juízos verdadeiros e falsos, "para ajuizar do uso

empírico do entendimento" (CRP A 63/B 88). "... A noção do cânone recebido de Epicuro pode ser ampliada a fim de caracterizar todo o empreendimento crítico" (Caygill, p.48-9). Pelo menos é o que certamente pode ser dito de sua aplicação, inclusive ao imperativo categórico moral. Já em relação à noção de dever, Kant a teria herdado da crítica estóica à ética clássica, com destaque para o *De officiis* de Cícero, mas nem sempre por via direta e sim através do movimento neo-estóico, que se desenvolveu na Holanda a par-•tir do século XVII (cf. Oestreich, 1982; Caygill, 1989, cap.Ill). Finalmente, o termo "reflexão" é um exemplo da capacidade de articular integralmente a filosofia de Kant. A partir dele, pode-se dizer, a filosofia de Kant descortina-se aos olhos do leitor como um cenário genialmente articulado. Este mesmo papel desempenha analogamente o próprio dicionário. De sua leitura, a obra de Kant emerge como um apurado concerto de faculdades, tanto em seu sentido musical quanto em sua capacidade de determinar dinamicamente os seus principais conceitos. Por essa articulação de conjunto da filosofia de Kant, esse Dicionário nos ensina a resolver as tensões de suas partes. Sobretudo, ele desperta-nos para funções novas, no sentido da epígrafe de Georges Bataille, utilizada pelo Autor do modo mais apropriado.

Porto Alegre, 15 de dezembro de 1999 VALERIO ROHDEN

Sistema de citações e abreviações

Citações de obras de Kant
A maioria das obras de Kant a que se faz referência no texto é citada por abreviações. Para encontrar o título completo de qualquer obra, o leitor deve consultar primeiro a "Lista de abreviações" abaixo fornecida. Para cada abreviação, a "Lista" dá o ano de publicação e um título reduzido. Para obter os títulos completos em alemão, inglês [e português], o leitor deve depois recorrer à bibliografia intitulada "Obras publicadas de Kant" (p.321-30).
Citações de seções específicas do texto de Kant indicam usualmente a unidade a que se referem (quer por página ou por seção, §). Há uma importante exceção: as referências à *Crítica da razão pura.* Kant produziu duas edições dessa obra: a primeira edição (publicada em 1781) é citada como CRP A, a segunda edição revista (publicada em 1787) como CRP B. De acordo com a convenção, as citações referem-se a uma ou a ambas as edições pela página, mas omitem "p." (por exemplo, CRP A 324/B 380). Quando uma abreviação é seguida de dois números de páginas (por exemplo, FMC p.25, p.33), a primeira refere-se à "Edição da Academia" alemã, a segunda a uma tradução inglesa - ambas indicadas na bibliografia de "Obras publicadas de Kant."
Citações de obras por outros autores
Obras por outros autores são citadas por referência ao autor ou editor e ano de publicação. Para detalhes completos, o leitor deve procurá-las sob o nome do autor na bibliografia intitulada "Obras citadas no texto" (p. 331-8).
A atenção do leitor é atraída para a citação de obras de Platão, Aristóteles e Santo Tomás de Aquino. As citações de Platão são extraídas da tradução inglesa de 1961 dos Diálogos Completos e obedecem ao sistema clássico de referência de acordo com a pagi-nação e as subdivisões de página pertinentes a cada diálogo na edição de Henri Estienne de 1578 (como em Platão, 1961, Rep. 2.378a). As citações de Aristóteles são extraídas da tradução inglesa de 1941 das Obras Completas e obedecem ao sistema de referência de acordo com página, coluna (a/b) e linha da edição de 1831-70 de Immanuel Bekker (como em Aristóteles, 1941,431b, 18). As citações da *Summa theologica* de Aquino referem-se à tradução de 1952, e são organizadas em termos de parte, questão e artigo (como em Santo Tomás de Aquino, 1952,1, 85, 1).

Lista de abreviações das obras publicadas de Kant

A	1798b
CF	1798a
CFI	1967
CHH	1786b
CJ	1790a
CRPT	1788b
CRP	A1781
CRP	B1787
DE	1768
Dl	1770
E	1924
FMC	1785e
FNM	1756d
FS	1762
FTF	1791a
FV	1747
GN	1763b
HGN	1755a
ICP	1764c
IHU	1784a
L	1800a
LFR	1817
MC	1797a
ND	1755c
NT	1758
OBS	1764a
OP	1936
P	1783a
PI	1790b
PM	1786a
PP	1795
R	1925-34
RL	1793a
RPE	1784b
SD	1790c
SOP	1786c
SV	1766

Antropologia de um ponto de vista pragmático
O conflito das faculdades
Correspondência filosófica
Conjeturas sobre o início da história humana
Crítica da faculdade do juízo
Crítica da razão prática
Crítica da razão pura, Iª edição
Crítica da razão pura, 2- edição
Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço
["Dissertação inaugural"] *Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível*
Ética
Fundamentação da metafísica dos costumes

O emprego na filosofia natural da metafísica combinada com a geometria, cujo espécime I contém a monadologia física
A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas
"Sobre o fracasso de todos os ensaios filosóficos na teodicéia"
Idéias para uma verdadeira avaliação das forças vivas
Ensaio para introduzir na filosofia o conceito de grandeza negativa
História geral da natureza e teoria do céu
Investigações sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral
"Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita"
Lógica
Lições de filosofia da religião
Metafísica dos costumes
[Nova dilucidatio] Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico
Nova teoria do movimento e do repouso
Observações sobre o sentimento do belo e do sublime
Opus postumum
Prolegômenos a toda a metafísica futura que possa apresentar-se como ciência
Primeira introdução à *Crítica da faculdade do juízo*
Primeiros princípios metafísicos da ciência natural
A paz perpétua
Reflexões
A religião dentro dos limites da simples razão
"Resposta àpergunta: 'O que é Esclarecimento?'"
Sobre uma descoberta, segundo a qual toda nova crítica da razão pura é inutilizada por outra mais antiga
"O que significa orientar-se no pensamento?"
Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica

TN 1796a "Sobre um ultimamente enaltecido tom nobre em filosofia" TP 1793b "Sobre a expressão corrente: 'Isso pode ser correto em teoria, mas nada vale na prática'" UAP 1763a *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* VPM 1791b *Quais são os verdadeiros progressos da metafísica desde os tempos de Leibniz e Wolff?*

Kant e a "Época da Crítica"

de nobis ipsis silemus - sobre nós próprios silenciamos (epígrafe de Francis Bacon para a *Critica da razão pura)*

A biografia de Kant tem sido usada para exemplificar a completa submersão da vida de um filósofo em sua obra.[1] Descrito por Elias Canetti como uma "cabeça sem um mundo", dir-se-ia que, fora de seus escritos, Kant levava a mais insípida e apagada das existências: dava aulas por muitas e longas horas semanais, jantava com amigos e dava seus regulares passeios vespertinos, famosos por sua neurótica pontualidade. Nas lembranças de seus contemporâneos, os incidentes da vida quotidiana de Kant najda tinham de "ruidosos", porquanto a ação principal transcorria em seu gabinete de trabalho ou onde quer que estivesse a ler e escrever. A oposição entre a vida pacata de Kant e o seu pensamento explosivo, entre seu ambiente provinciano na cidade de Kónigsberg, na Prússia Oriental, e o significado histórico-universal de seus escritos, tornou-se a substância de uma lenda filosófica. Cumpre dizer, entretanto, que tal imagem de Kant está seriamente desvirtuada e dificulta uma apreciação de sua vida e sua obra. Suponha-se que respeitamos a reticência de Kant e olhamos unicamente para a sua obra; mesmo assim, a pura diversidade interna de sua *oeuvre* recomendaria cautela. Essa diversidade é evidente apesar dos melhores esforços dos responsáveis pela monumental edição dos escritos de Kant pela Academia de Ciências de Berlim *(Akademie-Ausgabe,* agora em seu 29[s] volume) e do estreito enfoque de grande parte da erudição de Kant.[2] Os volumes uniformemente encadernados da Edição da Academia dão a impressão de um *corpus* monolítico, um maciço conjunto de escritos separados das circunstâncias de sua publicação original e habitando num Valhalla filosófico. Dada a consistência sistemática do tratamento editorial, não surpreende que a Edição da Academia tenha encorajado a proliferação de narrativas cujo desenvolvimento propiciou a ligação entre si das várias "fases" da obra de Kant. Todos os textos de Kant parecem ser do mesmo status, com as diferenças entre eles marcadas em função de cronologia e das referências AK reguladoras; a edição transmite a impressão de um contínuo e harmônico desdobramento de um projeto intelectual independente de circunstâncias - uma obra sem um mundo. Mas se dermos um passo atrás e reexaminarmos o monumento em suas partes constituintes, a pura heterogeneidade dos escritos de Kant é impressionante. E se olharmos além da escrita filosófica para os detalhes de publicação dos textos individuais - por quem foram publicados e para quem - começamos a adquirir uma apreciação complexa da diversida-

de interna da obra de Kant, uma apreciação que, ademais, nos permite situar sua autoria dentro das estruturas variantes da vida intelectual que caracterizaram o Iluminismo alemão.

Trabalhos recentes na história social do Iluminismo alemão prepararam o terreno para uma reavaliação da vida e obra de Kant dentro de suas estruturas emergentes. Tal biografia - quando escrita - contribuiria para a interpretação do pensamento de Kant ao decompor o monolítico Texto kantiano em diversos textos Kantianos. Em vez de relacionar simplesmente os textos de Kant entre si em alguma narrativa teleológica mais ou menos refinada de seu "desenvolvimento", eles seriam lidos em contraste com outros textos, eventos e processos de mudança institucional. Usando a própria distinção estabelecida por Kant, o seu pensamento seria então estudado menos como um corpo definitivo de filosofia do que como um processo aberto de filosofar, no qual a tradição filosófica foi reinventada em face de mudanças nas estruturas da Universidade, Igreja e Estado, bem como na indústria editorial e no público leitor. Numa tal biografia, os escritos de Kant seriam interpretados como reações desde dentro da tradição filosófica ao complexo conjunto de mudanças estruturais e desenvolvimentos culturais que tipificam a modernidade.

Lamentavelmente, ainda não foi escrita semelhante biografia, embora algumas poucas indicações preliminares do estreito relacionamento entre a obra de Kant e o seu mundo sejam possíveis com base no material existente.

Um bom lugar para começar é com a definição dada por Kant para a sua própria época. No Prefácio da I[a] edição da *Crítica da razão pura* (1781), escreve ele:

O nosso século é, num grau especial, a época da crítica, e à crítica deve tudo submeter-se. A religião, por sua santidade, e a lei, por sua majestade, podem desejar eximir-se-lhe. Mas nesse caso despertam justas desconfianças e não podem pretender o sincero respeito que a razão só concede ao que foi capaz de enfrentar a prova do exame livre e aberto. (CRP A xi)

A época da crítica requer uma filosofia crítica, a que pressupõe, na verdade exige a liberdade para examinar e criticar as instituições da Igreja e do Estado. Kant apresentou três anos depois, em seu ensaio "Resposta à pergunta: 'O que é Esclarecimento?'", o que ele considerou serem as condições necessárias para tal filosofia. Aí, a "condição fundamental para a possibilidade" de uma época da crítica é descrita como a "liberdade para - fazermos *uso público* da nossa razão em todos os assuntos", o que, para Kant, significa "aquele uso que qualquer pessoa pode fazer de sua razão *como um intelectual [Gelehr-ter]* dirigindo-se a todo *o público leitor"* (RPE p.37, p.55). Essa liberdade, por seu turno, requer não só a suspensão da censura estatal e eclesiástica, mas também a existência de uma indústria editorial capaz de suprir as necessidades de autores e de um público que lê. Assim, para entender a contribuição de Kant para o esclarecimento, não podemos contentar-nos em prestar atenção somente *ao que* ele disse ao seu público; também devemos considerar *como* o disse e em que medida o dito foi determinado pelo modo de dizê-lo. Em termos mais concretos, é necessário atentar para as relações entre o conteúdo da razão e as formas através das quais ela foi dirigida ao público leitor, mormente os meios de comunicação que Kant utilizou a fim de exercer o uso público de sua razão e, em particular, os canais de publicação abertos para ele e que o permitiam alcançar o(s) público(s)

leitor(es). Além disso, o próprio Kant deve ser considerado não só em sua qualidade de escritor mas também como leitor, ou como membro do público leitor visado por outros autores.

A relação entre o uso público da razão por Kant e os modos de se dirigir ao público leitor a que tinha acesso é complicada pela distinção de Kant entre os usos privado e público da razão. De um modo que era, em certa medida, o oposto de sua intuição, ele descreveu o uso *privado* da razão como "aquilo de que uma pessoa pode fazer uso num posto ou cargo *civil* que lhe foi confiado" (RPE p.37, p.55), em contraste com o uso *público* da razão ao dirigir-se ao público leitor. O escritor habita em dois mundos, um em que atua passivamente "como parte da máquina" e o outro em que se dirige livremente, através de seus escritos, a "um público no mais autêntico sentido da palavra" (RPE p.37, p.56).[3] Os escritores ocupam aquele ambíguo e vulnerável espaço que lhes é permitido por "um governante que é, ele próprio, esclarecido e não teme fantasmas, que também dispõe, entretanto, de um disciplinado e numeroso exército para garantir a segurança pública", e que pode "ousar dizer: *Discutam tanto quanto seja de vosso agrado e sobre tudo o que quiserem, mas obedeçam!"* (RPE p.41, p.59). A aposta de Kant é que o hábito de pensar livremente traduzir-se-á, de forma gradual, no hábito de agir livremente e acabará, assim, por superar a divisão entre os usos público e privado da razão. Mas "na idade do esclarecimento, no século de *Frederico* (RPE p.40, p.59), a liberdade para discutir mas sem deixar de obedecer era o menor dos males: embofa não fosse tão desejável quanto a liberdade de pensamento e de ação, era melhor do que a obediência em ambas as esferas.

Os exemplos de Kant do uso privado da razão incluem o soldado que deve obedecer às ordens quando em serviço, o cidadão que deve pagar impostos e o clérigo que deve instruir a sua congregação na doutrina da igreja. Embora cada um eles esteja obrigado à obediência no cumprimento de sua respectiva missão, também estão livres como escritores para dirigir-se ao público leitor e expor-lhe seus pensamentos sobre

estratégia militar, tributação e religião. É impressionante que, quando analisa essa distinção, Kant não se refere ao exemplo que lhe é mais familiar: a sua própria profissão de professor universitário. Em que sentido a distinção entre o uso privado e público da razão é aplicável a esses funcionários do estado? Existe claramente uma tensão entre suas capacidades como intelectuais empregados do estado e as que exercem como intelectuais livres dirigindo-se a um público que estuda e lê. Essa tensão é evidente em todos os escritos de Kant e requer que localizemos o uso público da razão expresso em seus escritos não só a respeito do público leitor mas também acerca do uso privado da razão em sua carreira acadêmica.
O delicado equilíbrio entre o uso privado e público da razão por Kant foi exposto após a morte de Frederico, o Grande, em 1786.0 sucessor deste, Frederico Guilherme II, iniciou uma política de Contra-Iluminismo que procurou, por meio da censura, subjugar a liberdade de imprensa e ampliar a obediência precisamente àqueles argumentos sobre a igreja e o estado cuja discussão fora permitida por seu predecessor. Após a publicação de *A religião dentro dos limites da simples razão* (RL) em 1793, Kant recebeu uma Ordem do Gabinete de Frederico Guilherme II, na qual era repreendido por seu "mau uso da filosofia" para "distorcer e menosprezar muitos dos ensinamentos cardeais e básicos das Sagradas Escrituras e do Cristianismo". Ordenou-lhe que fizesse um "exame consciencioso" de sua conduta e aplicasse sua autoridade e talentos "à progressiva realização de nossos

paternais propósitos. Se assim não fizerdes, deveis esperar medidas desagradáveis em face de vossa reiterada obstinação".[4] Em resposta, Kant sustentou que, em seu uso privado da razão como professor e "mestre da juventude", nunca inseriu "qualquer apreciação das Sagradas Escrituras e do Cristianismo em suas lições" e meramente seguiu os textos de Baumgarten, "que são a base de minhas aulas".[5] Além disso, no tocante ao uso público da razão "como um mestre das pessoas", ele "não causou qualquer dano à *religião pública do país"*, uma vez que "o livro em questão não é apropriado para o público em geral; para este, é um livro ininteligível, hermético, apenas um debate entre os eruditos do corpo docente, do qual o público nem toma conhecimento".[6] O corpo docente, por sua vez, declara Kant, está autorizado pela Coroa a debater assuntos religiosos e a julgar publicamente todas as contribuições. A defesa por Kant do uso público de sua razão gira em torno de uma distinção entre um público erudito, autorizado pelo estado a formular opiniões e juízos esclarecidos, e um público leitor mais vasto para quem tais obras são inadequadas. Por outras palavras, o seu uso público da razão é defendido - de um modo autodestrutivo - como o uso privado da razão por um "membro erudito do corpo docente" publicamente autorizado.

Kant terminou a sua resposta ao monarca comprometendo-se "doravante a abster-se por completo de discorrer publicamente, em conferências ou por escrito, sobre religião, seja a natural ou a revelada".[7] Ao fazer esta promessa, ele reconhecia implicitamente o colapso da distinção entre usos público e privado da razão, na qual sua obra se fundamentara. Isso foi reconhecido por J.E. Biester, o apreensivo editor do pró-Iluminismo *Berlinische Monatsschrift,* quando leu a resposta de Kant. Observou delicadamente numa carta a Kant datada de 17 de dezembro de 1794 que, com o seu compromisso, Kant preparou "um grande triunfo para os inimigos do Iluminismo, e a boa causa sofre uma grande perda". Acreditava ele que Kant não tinha por que silenciar suas críticas desse modo, em atenção à obediência, e considerou que ele renunciara à luta em prol do Iluminismo, deixando para outros "continuarem a obra sobre o grande esclarecimento filosófico e teológico que haveis tão afortunadamente iniciado".[8] Embora Kant se considerasse liberado de sua promessa com a morte de Frederico Guilherme II em 1797,[9] Biester estava certo em sua avaliação: Kant foi incapaz de superar a tensão entre a obediência e a crítica que caracterizaram tanto a fredriciana "Era do Iluminismo" quanto a kantiana "Época da Crítica".

O episódio da Ordem do Gabinete imperial revela muitas das forças e tensões institucionais que se refletiram nos textos de Kant. Nelas se incluem os órgãos de divulgação (livros e revistas) e os públicos a que se destinavam, a universidade como local de ensino e pesquisa e o papel da censura acadêmica, eclesiástica e pública. Esse episódio assinala ainda, sem ambigüidade, a tensão entre ser um "mestre da juventude" e um "mestre das pessoas". Com efeito, a tensão entre o uso privado e público da razão era especialmente acentuada no caso de um professor universitário, uma vez que as linhas de demarcação entre argumentar particularmente como professor e publicamente como autor não estavam traçadas com total nitidez. Havia muitos pontos de interseção entre os dois usos da razão, com alguns textos, como RL, procurando servir a ambos os senhores.

Entretanto, é possível, com certas reservas, distinguir na obra de Kant textos que representam os usos privado, semiprivado e público de sua razão! Os textos pertinentes ao uso privado da razão incluem aqueles que se destinavam a satisfazer os requisitos for-

mais de ingresso e progresso numa carreira acadêmica, e os relacionados, de algum modo direto ou indireto, com o "ensino da juventude". Alguns textos, como veremos, formam uma vasta proporção da obra publicada de Kant. Com eles está um grupo adicional de textos semiprivados, os quais eram produzidos em resposta a circunstâncias específicas (como as questões públicas propostas pela Academia de Berlim) e nos quais Kant figura como um professor universitário dirigindo-se a um público intelectual fora da universidade. Finalmente, é claro, há os livros que constituem o uso público da razão por Kant como autor. Estão aí incluídos os livros que não se destinam diretamente a um público universitário, assim como os artigos escritos para jornais e revistas, quer para públicos locais, regionais ou nacionais.

Estas distinções dentro da obra kantiana são melhor analisadas em termos do desenvolvimento da carreira de Kant como autor e como professor. Ele nasceu na cidade da Prússia Oriental de Kõnigsberg (agora Kaliningrado), às cinco horas da manhã do dia 22 de abril de 1724, e permaneceu, ao contrário de Descartes, um madrugador habitual. Era o quarto dos nove filhos (somente cinco sobreviveram) de Arma Regina e Johann Georg Kant, um fabricante de arreios para cavalgaduras. Passou a infância num subúrbio arte-sanal da cidade, crescendo num ambiente intensamente devoto. Sob muitos aspectos, a época e as circunstâncias do nascimento de Kant foram extremamente propícias à sua subseqüente ascensão social e mobilidade profissional. A cidade de Kõnigsberg só tinha sido oficialmente fundada no próprio ano do nascimento de Kánt, em conseqüência da fusão de três grandes burgos agrupados em torno da foz do riotregel. Sua fundação recente era uma razão, mas não a mais importante, pela qual a cidade não possuía a fechada e inacessível elite urbana característica da maioria das cidades alemãs do período. Era a segunda maior cidade da Prússia e certamente, do ponto de vista cultural e econômico, uma das mais

dinâmicas da Alemanha. A cidade conheceu um período de apogeu comercial durante o século xvm, exportando produtos agrícolas do seu *hinterland*rural para os mercados da Inglaterra e Escandinávia, e importando deles metais, manufaturas e "produtos coloniais". Sua população de 40.000 habitantes em 1724 expandira-se para 50.000 em 1770, entre os quais havia numerosos comerciantes expatriados ingleses; dois deles, Joseph Green e Robert Motherby, tornaram-se os mais íntimos amigos de Kant e iniciaram-no na filosofia e literatura inglesas.[10] A parte suas ligações marítimas com o resto da Europa e com o mundo, a cidade funcionava também como capital regional, abrigando uma universidade - a Albertina - fundada pelo príncipe Albrecht em 1544, e uma vibrante cultura provincial de jornais, revistas e livrarias bem ao corrente dos últimos lançamentos das feiras do livro de Leipzig e Frankfurt.[11]
Embora Kõnigsberg possuísse, por certo, o clima relativamente liberal e a abertura social característicos da maioria das principais cidades portuárias, não foi só isso que permitiu a Kant prosseguir na carreira escolhida. Outros fatores mais específicos também contribuíram; primordial entre eles foi a relativa fraqueza das elites patrícias locais em comparação com as que dominavam outras cidades alemãs.[12] Isso se deveu muito menos à fundação recente da cidade, ou à influência do comércio - a elite patrícia manteve o controle de Hamburgo até ao final do século XIX[13] -, do que à luta pelo domínio da cidade travada desde meados do século xvn entre os patrícios urbanos, a aristocracia rural local e o estado prussiano. A época de Kant, o estado prussiano, entregue a um vasto processo de modernização, saíra folgadamente vitorioso do confronto com as outras for-

ças, e servia como contrapeso para os particularismos das elites locais. Um fator adicional foi o declínio observado na trajetória das universidades alemãs desde o final do século XVII, o qual prosseguiu no século XVIII com a queda no número de matrículas e, por conseguinte, com a diminuição do prestígio e renda do professorado.[14] Isso tornou a profissão menos atraente para os concorrentes patrícios e aristocráticos, e mais acessível ao talento oriundo do meio social de Kant. Um quarto e importante fator era o pietismo, o qual, na época do nascimento de Kant, estava sofrendo a transição de uma devoção particular, apolítica, para tornar-se uma característica primordial da estrutura institucional do estado prussiano. A esses fatores estruturais pode ser adicionado o impacto da administração russa da cidade de janeiro de 1758 a agosto de 1762. Foi este um período de frivo-lidade e relaxamento de costumes, o que contribuiu imensamente para atenuar e minar qualquer das remanescentes e rígidas distinções e disciplinas sociais da sociedade de Kõnigsberg.[15]

O desenvolvimento de instituições educacionais pietistas no começo do século XVIII fornece o pano de fundo para a austera educação de Kant no Collegium Fridericia-num entre 1732 e 1740. A escola devia sua origem a uma fundação religiosa privada de 1698 que recebeu o alvará régio em 1701. Recomendado e ajudado pelo pastor da família Kant, Franz Albert Schutz, que era também o diretor da escola, Immanuel cumpriu uma rigorosa e austera escolaridade em gramática e filologia, acompanhada por um regime de inflexível devoção. Embora Kant respeitasse a lembrança do pietismo doméstico de seus pais, sentia o mais profundo desprezo pela versão oficial que encontrara na escola.[16] O único professor de Kant que o estimulava ao estudo, o mestre de latim Heydenreich, iniciou-o no amor à literatura latina clássica que o acompanharia pela vida inteira; infelizmente, nenhum dos seus colegas, recordou Kant mais tarde com o seu companheiro de sofrimento Johannes Cunde, foi capaz de "acender em nós a centelha do entusiasmo pelo estudo de filosofia ou matemática", embora "certamente pudessem exasperar-nos".[17] Não obstante, aos 16 anos de idade, Kant estava mais do que capacitado para preencher todas as exigências impostas pelo estado para a matrícula na universidade local.[18]

A Universidade de Kõnigsberg estava organizada em termos das quatro faculdades tradicionais,"as três "faculdades superiores" de teologia, direito e medicina, e a quarta ou "faculdade inferior" de filosofia. Como Frederico Guilherme I considerava que a principal função das universidades consistia em preparar servidores públicos - sobretudo clérigos, advogados e clínicos -, ordenou que os estudantes fossem matriculados obrigatoriamente em uma das três faculdades superiores. Não se sabe em qual das faculdades Kant se matriculou; se, como é convencionalmente suposto, na faculdade de teologia ou na de medicina.[19] Fosse qual fosse, e apesar de grande pobreza, Kant não se empenhou em obter a qualificação para um cargo burocrático na administração prussiana, mas optou por dedicar-se à "faculdade inferior" de filosofia. Durante a maior parte do século XVIII, a faculdade inferior de filosofia era a mais dinâmica e inovadora na universidade. Como o seu currículo não estava adequado às exigências de uma profissão, era possível ampliar a gama de matérias de estudo cobertas pela filosofia, de modo a incluir não só matérias tais como física e geografia, as quais eram ignoradas pelas faculdades superiores, mas até mesmo a religião, jurisprudência e medicina, que eram seus domínios protegidos.

Foi o caráter abrangente da educação fornecida na faculdade filosófica o que para ela atraiu Kant como estudante e o levou á dedicar sua vida à defesa e ampliação das reivindicações da disciplina ainda em 1798 [a menos de seis anos de sua morte] com *O conflito das faculdades* (CF). Entretanto, o mais importante fator em seu entusiasmo pela filosofia foi a influência de seu mestre, o professor Martin Knutzen.[20] Knutzen nascera em Kõnigsberg em 1713 e fora nomeado professor extraordinário de lógica e metafísica,[21] um cargo que desempenhou com diligência suicida até sua morte prematura aos 38 anos de idade. Representante da geração de devotados wolffianos do final da década de 1730, Knutzen combinava em seu magistério e na obra escrita interesses em filosofia, religião, matemática e ciência natural. Ao longo de suas seis horas diárias de aulas e de seminários adicionais e sessões particulares, Kant foi apresentado a uma vasta gama de material, incluindo *Os princípios matemáticos de filosofia natural,* de Newton.

Tecnicamente, Kant permaneceu como estudante ou "candidato" na universidade até 1755, quando conquistou, em rápida sucessão, o grau de mestre *(Magister)* e sua ve-*nia legendi* ou licença para ensinar como *Magister legens* ou *Privatdozent.* Isso significou que a sua renda como professor dependia dos honorários que lhe eram pagos por seus alunos; só 15 anos mais tarde, em 1770, ele passaria a receber o salário público de um professor titular. A razão para o longo período de estudo (1740-1755) foi predominantemente econômica; as contas de Kant durante seus primeiros anos de estudante mostram que ele era pobre, senão indigente.[22] Em 1747, deixou Kõnigsberg para ir trabalhar nos arredores da cidade como professor particular ou *Hauslehrer.>Sua* saída coincidiu com a demorada passagem do seu primeiro livro pela oficina tipográfica, enquanto o seu regresso em 1754 foi marcado por uma pequena explosão de jornalismo, teses acadêmicas e um livro - *História geral da natureza e teoria do céu* (HGN) - , com o que se manti-vera ocupado durante o seu período de exílio rural.

Kant resumiu os primórdios de sua carreira numa petição para a imperatriz da Rússia datada de 14 de dezembro de 1758, respaldando o seu requerimento de candidato à cátedra vacante de lógica e metafísica. Após descrever como a lógica e a metafísica "foram sempre as áreas especiais de meu estudo", ele continuou:

Desde que me tornei professor-assistente na dita universidade, tenho lecionado lógica e metafísica todos os semestres. Defendi publicamente duas dissertações sobre essas matérias; além disso, publiquei quatro ensaios na revista de cultura de Kõnigsberg, três *Programmata* e três outros artigos filosóficos, os quais dão uma idéia do teor da minha investigação.[23]

A petição mostra como os usos particular e público da razão estavam inextricavel-mente ligados no caso de um professor universitário. É óbvio que Kant está recorrendo aos produtos de seu uso público da razão para justificar a sua candidatura a um cargo oficial. O que é mais significativo, porém, é o modo como ele classifica as suas 12 publicações. Cinco delas dizem diretamente respeito ao preenchimento das exigências de uma carreira acadêmica, a saber, as duas dissertações e os três *Programmata* ou anúncios dos cursos que se propõe dar, essenciais para poder ganhar a vida como *Privatdozent.* Os textos restantes estavam divididos em colaborações para uma revista dedicada a temas de interesse local e três livros extremamente diversos, destinados a públicos específicos.[24]

Kant preparou três dissertações em meados da década de 1750, mas só duas foram publicadas: todas as três estavam escritas em latim. A primeira dissertação, não publicada - *Esboço sucinto de algumas meditações sobre o fogo* - foi apresentada à faculdade de filosofia como tese de mestrado de Kant em 17 de abril de 1755 (ver 1755b em "Obras publicadas de Kant"). Era constituída de 12 páginas manuscritas e destinada a um pequeno grupo acadêmico. A tese foi examinada em 13 de maio e em 12 de junho Kant foi admitido no grau de Mestre de Filosofia numa cerimônia formal. Três meses depois, com o objetivo de obter a licenciatura *(venia legendi),* Kant apresentou uma segunda tese, a qual tinha de ser defendida em ato público. Tratava-se da notável *Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico* (ND), publicada por J.H. Hartung, o "impressor regiamente nomeado de livros da Corte e da Academia", em Kõnigsberg em 1755.[25] A tese foi defendida no auditório da faculdade de filosofia através de uma argüi-ção formal. Kant foi admitido no corpo docente da faculdade e recebeu a *venia legendi* que *lhe permitia dar aulas na universidade e cobrar honorários dos seus estudantes.*

No mês de abril seguinte, Kant concorreu à cátedra extraordinária de filosofia, vaga desde a morte de Knutzen. De acordo com o regulamento publicado por Frederico li, um *Privatdozent* só podia ser promovido a uma cátedra como seu professor extraordinário após três debates públicos. Para cumprimento desse requisito, Kant já tinha apresentado em março uma nova tese em latim, a *Monadologia física* (FNM), também publicada por Hartung, a qual foi debatida em abril com Borowski, que seria futuramente seu biógrafo, atuando como argüente na banca examinadora. A petição para a cátedra deu em nada, visto que o posto foi abolido, mas deixou para a posteridade uma declaração de valor inestimável dos primeiros pensamentos de Kant sobre as relações entre a física e a metafísica.

A obra de Kant contém dois outros significativos trabalhos destinados exclusivamente a um público acadêmico e que, em conjunto com as dissertações acima e a resposta a uma dissertação (1777), formam a totalidade de sua autoria em latim. O primeiro desses trabalhos foi a tese que defendeu com vistas à sua promoção para a cátedra de lógica e metafísica em 1770: *Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível* (DI). Em 1763, tinha sido oferecida a Kant a cátedra de poesia em Kõnigsberg, mas recusou-a, tal como recusaria as ofertas financeiramente mais atraentes das universidades de Erlangen (fins de 1769) e Iena (início de 1770). Essas ofertas testemunhavam a crescente fama do *Privatdozent* e assinalavam a necessidade de o promover a uma cátedra plena. Uma oportunidade ocorreu com a morte de Langhansen, o professor de matemática. Kant assinalou o falecimento do seu colega com uma elegia e uma carta para Berlim propondo que um ou outro de seus dois colegas, o professor de lógica e metafísica F. Johann Buck (que, com base na antigüidade, tivera em 1758 a preferência do Senado Acadêmico para o cargo em vez de Kant), ou o professor de filosofia moral, Christiani, mudasse de lugar a fim de abrir espaço para Kant ocupar a cátedra de lógica e metafísica. Quinze dias depois, Kant era nomeado para a cadeira por ordem regia, com um salário anual de 166 *talers* e 60 *groschen.*

A fim de qualificar-se para a cátedra, Kant foi solicitado a apresentar uma nova tese a ser argüida em ato público; escreveu-a durante as férias de verão e defendeu-a em 21 de agosto de 1770. Essa "Dissertação inaugural" [com o acima citado título de *Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível]* é uma obra fundamental, o mais

importante de todos os escritos de Kant antes das três Críticas, e aquela que resume as realizações das décadas de 1750 e 1760, enquanto era preparado o terreno para a filosofia crítica da década de 1780. Foi publicada (ou, pelo menos, distribuída) pelo principal editor de Kant na década de 60, Johann Jacob Kanter (ver adiante), mas ocupa uma posição peculiar na história editorial de suas obras, ao não ser simplesmente uma tese acadêmica nem uma obra especificamente endereçada ao público leitor. Diferente dos outros escritos principais de Kant, mas à semelhança da maioria das dissertações acadêmicas destinadas a debate na Universidade de Kõnigsberg, a "Dissertação inaugural" foi apressadamente impressa numa pequena gráfica na própria cidade. Não foi anunciada no catálogo sumamente importante da feira do livro de Leipzig e parece ter sido distribuída fora de Kõnigsberg com demora e quase como uma decisão tomada de última hora.

Kant enviou exemplares da "Dissertação inaugural" a J.H. Lambert e M. Mendels-sohn em Berlim através de Marcus Herz, seu antigo aluno e argüente na defesa da tese.[26] Na carta que acompanhou o envio do exemplar para Lambert, ele mencionou um plano para rever a obra, adicionando-lhe algumas páginas "antes de o editor a apresentar na próxima feira do livro", mas essa projetada revisão redundou numa obra inteiramente nova. Isso foi explicitamente mencionado pela primeira vez dois anos mais tarde, numa carta a Herz (21 de fevereiro de 1772), onde Kant cogita que a obra "talvez pudesse intitular-se 'Os limites dos sentidos e da razão'".[27] Este comentário é usualmente interpretado como assinalando o começo da história da composição da *Crítica da razão pura.*

A restante produção acadêmica de Kant em latim é uma dissertação de importância secundária, embora não por isso menos interessante, proferida em 1786 no final de um de seus períodos como reitor da Universidade: *De medicina corporis, quaephilo-sophorum est [Sobre a medicina do corpo segundo os*

filósofos]. Esse trabalho encerra uma importante fase do uso privado da razão por Kant na universidade. Se bem que a forma e as ocasiões para compor os escritos latinos fossem prescritas por exigências universitárias oficiais, o formato das dissertações e alocuções acadêmicas fornecia a Kant uma oportunidade para a reflexão exploratória e o estabelecimento de programas de pesquisa. Entretanto, as dissertações latinas não esgotaram aquela parcela das publicações de Kant que era dirigida quase exclusivamente a um público acadêmico especifico da Universidade de Kõnigsberg. A petição de 1758 à imperatriz Elisabeth refere-se também a três *Programmata.* Estes constavam de escritos através dos quais os *Privatdozenten,* dependentes dos honorários cobrados aos alunos que assistiam às suas aulas, anunciavam seus próximos programas de lições e forneciam aos estudantes uma idéia de sua obra na forma de uma breve reflexão sobre determinado tema acadêmico.[28] Os *Programmata* consistiam, basicamente, em anúncios para os estudantes e eram minuciosamente examinados pelo censor acadêmico; eram com freqüência impressos às custas do próprio *Privatdozent,* em pequenas tiragens por uma gráfica local.

Ao receber a licença para ensinar em 1755, Kant foi obrigado a divulgar um certo número de *Programmata* com o objetivo de *marcar sua presença. A petição de 1758 menciona três, datando de 1756,1757 e 1758; estes foram seguidos, após a petição, por outros quatro Programmata* de 1759, 1762, 1765 e 1775. Em conjunto, os sete *Programmata* constituem uma parte significativa, embora subestimada, da autoria de Kant. O primeiro veio a lume em 25 de abril de 1756, com um anúncio das lições propostas por ele para o semestre estivai: *Novas notas do M[agister] Kant para uma discussão da teo-*

ria dos ventos, as quais contêm ao mesmo tempo um convite para as suas lições. Fornece uma amostra do pensamento de Kant na forma de uma teoria que relaciona o vento com a rotação da Terra sobre o seu eixo. A inscrição "Impresso na Gráfica com Privilégio Real de Driest, de Kõnigsberg" mostra que a sua publicação não foi financiada por um editor, mas impressa particularmente e destinada a um público estudantil local.[29] Isso explica o impacto mínimo da obra fora de Kõnigsberg; foi escrita para impressionar estudantes locais e não os meteorologistas no público leitor em geral. Kant publicou os três *Program-mata* seguintes da mesma forma, com *Esboço e anúncio por M. Kant de um curso sobre geografia fisica, juntamente com o Apêndice de uma investigação sobre se os ventos de oeste em nossas regiões são úmidos porque atravessaram um grande mar,* anunciando as lições para o semestre do verão de 1757; *Nova teoria do movimento e do repouso de M. Immanuel Kant e suas conseqüências para os fundamentos primários da ciência natural, através da qual, ao mesmo tempo, suas lições para este meio ano são anunciadas,* relativas ao semestre do verão de 1758; e *Algumas reflexões sobre o otimismo por M. Immanuel Kant, contendo também um anúncio de suas lições para o próximo semestre,* relativas ao semestre do inverno de 1759-60.

Os dois *Programmata* seguintes, de 1762 e 1765-66, diferem dos quatro anteriores por já não serem impressos particularmente por Driest mas editados por Johann Jacob Kanter e anunciados para um público mais vasto no catálogo da feira do livro de Leipzig. Assim, o primeiro minimiza o seu caráter como anúncio de um programa de lições e intitula-se simplesmente *A falsa sutileza das quatro figuras silogisticas demonstrada por M. Immanuel Kant,* embora apresente nele a orientação que pretende imprimir ao seu "curso sobre lógica" no semestre de inverno. Este trabalho estava disponível para venda em toda a Alemanha e reúne, assim, os gêneros de uma obra de edição independente e de um anúncio universitário para uso interno.[30] O segundo *Programma* também foi publicado por Kanter e, desta vez, o seu título não faz nenhuma tentativa para esconder sua função pedagógica: *Anúncio por M. Immanuel Kant do programa de suas lições para o semestre de inverno de 1765-66.* Entretanto, trata-se, de fato, de uma profunda meditação sobre o significado público da filosofia pela pena de um professor plenamente côns-cio do caráter exemplar de sua profissão, e deve ser lida como uma contribuição para a redefinição do lugar da filosofia na universidade alemã.[3'] Também representa a elevação do gênero do *Programma* de sua função como parte do uso privado da razão dentro da universidade para um modo de praticar o uso público da razão em benefício de um mais vasto público leitor. Nele, Kant defende o ensino de filosofia aos jovens e ao público em geral, como sendo o exemplo primordial do uso público da razão.

O último dos *Programmata* de Kant é o texto *Sobre as diferentes raças humanas, através do anúncio das lições de geografia fisica para o semestre de verão de 1775.* Quando publicou esse texto com G.L. Hartung, o editor acadêmico oficial e filho de J.H. Hartung, com quem Kant editara a sua dissertação de 1750, este já era professor titular que percebia um salário e, por conseguinte, não era obrigado a procurar estudantes à maneira de um *Privatdozent.* Suas razões para escrever esse trabalho não são inteiramente claras; talvez tivesse considerado o gênero condizente com a breve e especulativa exploração de um determinado tópico. Esta explicação é amparada no fato de Kant ter reelabo-rado o texto para voltar a publicá-lo dois anos mais tarde sem as referências que acompanhavam suas lições. Com efeito, a própria experiência editorial de Kant foi se-

guida, nesse caso, por muitos dos seus subseqüentes editores. Com raras exceções, os textos que Kant escreveu nesse gênero são freqüentemente publicados e lidos sem qualquer referência à sua básica função publicitária, e tornou-se prática editorial aceita eliminar de seus títulos todas as referências aos cursos originais.[32] Essa prática serve tacitamente para converter as contribuições dadas ao uso particular da razão nas atividades docentes da universidade em usos públicos da razão para um público mais vasto. O *Programma* de 1775 foi o último do gênero para Kant; daí em diante, desenvolveu outros canais para publicar breves ensaios especulativos que eram dedicados, de forma inequívoca, ao grande "público leitor", mas que se apoiavam na experiência que ele adquirira ao apresentar idéias de um modo conciso e acessível através da composição dos *Programmata.*

Diferentemente das dissertações, que eram dirigidas ao corpo docente e ao senado da universidade e tinham por finalidade assegurar a passagem de Kant através da burocracia acadêmica, os *Programmata* eram dirigidos aos estudantes e inseparáveis das relações particulares entre o *Privatdozent* e os seus alunos pagantes. Os *Programmata* assinalam, pois, um outro e importante elo entre o uso particular da razão como professor universitário e o seu uso público da razão como autor. Contudo, eles não esgotam os modos diretos e indiretos como as atividades docentes e autorais de Kant estavam profundamente interligadas. Entretanto, para se entender por inteiro este relacionamento mútuo é necessário observar mais de perto a atividade de Kant como professor e as enormes exigências impostas ao seu tempo e energia.

Numa carta a J.G. Lindner de 1759, há quatro anos em sua carreira como *Privatdozent,* Kant pinta um melancólico retrato de si mesmo trabalhando:

Sento-me à bigorna de meu atril e guio o pesado martelo de minhas monótonas lições, martelando sempre o mesmo ritmo ... Nesta cidade onde me encontro e com os modestos bens que me permito nutrir a esperança de obter, contento-me finalmente com o aplauso que recebo e com os benefícios que daí derivo, deixando que em sonhos minha vida se esvaia pouco a pouco. (CFI, p.4)

A primeira aula em 1755 foi um grande acontecimento, e foi dada na sala de aulas da casa do professor Kypke, onde ele estava alojado na época.[33] A sala estava superlotada de estudantes e membros da sociedade de Kõnigsberg curiosos por ouvir a tímida primeira aula dos muitos milhares de aulas que Kant daria nos próximos 41 anos. Dar aulas era a principal atividade de um professor universitário nessa época, suplementadas pelos *Disputatoria*[34] regulamentares ou seminários paralelos às aulas, os quais eram habitualmente oferecidos por Kant às quartas e sextas entre as oito e nove horas da manhã. Além disso, ele oferecia também sessões gratuitas para repetição de pontos e solução de dificuldades que pudessem ter surgido para os estudantes durante as aulas e, como precep-tor, dava também lições particulares. Mais tarde, quando foi promovido à cátedra, aumentaram as exigências de tempo para aulas porque lhe competia também dirigir os exames de matricula, assim como outros deveres universitários.[35]

Não surpreende que Kant estivesse deprimido pela pesada e monótona rotina das aulas, dada a extenuante quantidade que tinha de cumprir para sobreviver como *Privai*-

dozent?[6] Dava regularmente suas aulas pela manhã, com a média semanal mínima de 16 horas no atril. As matérias que lecionava eram extremamente diversas. No seu primeiro semestre de inverno de 1755, ofereceu cursos de lógica, metafísica e matemática; acrescentou no verão seguinte um curso inovador de geografia física. No inverno seguinte acrescentou a ética, em 1759-60 oferecia também cursos de matemática pura e ciências mecânicas, e em 1767 passou a dar ainda um curso de direito natural *(Naturrechi),* matéria que estava então em voga. Depois, em 1772, ministrou um curso introdutório dedicado à Enciclopédia e filosofia da história e, no mesmo ano, dividiu o seu curso de geografia física em cursos separados de geografia física e antropologia; dois anos mais tarde, começou a dar aulas de teologia natural e, daí em diante, em 1776-77, de pedagogia.[37] Ao longo de toda a sua carreira, Kant lecionou 268 cursos: 54 de lógica, 49 de metafísica, 46 de geografia física, 28 de ética, 24 de antropologia, 20 de física, 16 de matemática, 12 de jurisprudência, 11 de Enciclopédia e história da filosofia, quatro de pedagogia, dois sobre mecânica e, sobre mineralogia e teologia, um curso em cada uma destas matérias. A maior freqüência de estudantes registrava-se nos cursos obrigatórios de lógica e metafísica: nas aulas de lógica, variava entre 45 (1775) e os 100 alunos do recorde pessoal de Kant em 1780, enquanto as de metafísica, que no começo de sua carreira, eram assistidas por 20 a 30 alunos, subiram para 70 no final. A freqüência em cursos facultativos mas populares, como geografia física e antropologia, variavam entre 24 e 81 e de 28 e 55, respectivamente.
De acordo com as regulamentações governamentais, um curso numa universidade prussiana tinha de consistir na explicação de um texto autorizado ou *compendium* por um professor. Esta regra foi sacramentada pelo esclarecido ministro prussiano dos Negócios da Igreja e Educacionais, von Zedlitz, com a expressa exceção do "Professor Kant e seu curso de geografia física, para o qual é sabido não existir um compêndio inteiramente adequado".[38] Assim, no *Programma* para as suas aulas do semestre do inverno de 1765-66, Kant anuncia que as suas lições de metafísica guiar-se-ão *pel&Metaphysica* (1739) de Alexander Gottlieb Baumgarten, as de lógica pelo *Auszugaus der Venunfileh-re [Extrato da doutrina da razão]* (1760), de Georg F. Meier, e as de ética pelos *Initia philosophiae practicae primae [Princípios fundamentais de filosofia prática elementar]* (1760), de A.G. Baumgarten. A técnica de Kant, quando baseava suas lições nesses e em outros compêndios para os seus outros cursos, consistia em cobrir os seus textos com comentários e em intercalar folhas repletas de notas, observações adicionais e comentários aos comentários. Desse modo, suas lições transformavam esses compêndios a tal ponto que, com freqüência, ficavam poucos vestígios dos textos originais. Esses escólios enchem agora muitos volumes da Edição da Academia de suas obras, formando o que Gulyga descreveu corretamente como um "diário científico".[39]
As atividades docentes de Kant tinham um significativo impacto, direto e indireto, sobre a sua atividade como autor. O impacto direto mais óbvio, independentemente, é claro, dos *Programmata,* consistiu na publicação de suas lições. Durante sua vida, houve considerável procura de cópias das lições de Kant, algumas das quais oferecem hoje valiosas informações sobre o desenvolvimento do seu pensamento.[40]
Kant tentou satisfazer essa procura no final de sua carreira, produzindo versões autorizadas das lições, em especial as duas originalíssimas séries sobre antropologia e geografia física. Ele só completou as lições de antropologia, as quais foram publicadas em 1798 como *Antropologia*

de um ponto de vista pragmático (A), mas expressou dúvidas sobre se qualquer outra pessoa estaria apta a ler suas notas a fim de preparar um compêndio de geografia física. Entretanto, durante sua vida, foram publicadas versões de suas lições de lógica (1800), editadas por G.B. Jãsche, de geografia física (1802), editadas por F.T. von Rink, e de pedagogia, também editadas por Rink. Após sua morte, seguiram-se os textos sobre teologia filosófica (1817), editados por K.H.L. Põlitz, e metafísica (1821), também por .Põlitz.[41] Isto sem mencionar, é claro, as publicações programadas da Edição da Academia já no século xx.
A procura de apostilas e a publicação das lições de Kant mostram que estas foram consideradas parte integrante de sua obra, ainda durante sua vida. Entretanto, as lições também alimentaram indiretamente seus textos publicados. Localizar e descrever a influência daquelas sobre estes últimos é um ramo extremamente sutil dos estudos kantia-nos que seria inadequado procurar aprofundar neste ponto, embora as seguintes questões possam ser sucintamente abordadas. Em primeiro lugar, os compêndios usados por Kant para servir de base às suas lições forneceram, com freqüência, a estrutura geral de suas obras ulteriores. É, em particular, o caso da *Crítica da razão pura,* a qual transforma o objeto de estudo e a organização da metafísica wolffiana geral e especial apresentada na *Metaphysica* de Baumgarten. Em segundo lugar, as notas marginais que Kant adicionou aos compêndios surgiram de suas mais vastas leituras e pensamento, e apontam para como ele transformou e ampliou a tradição filosófica. Ele era famoso por inserir em suas lições interessantes exemplos extraídos de uma vasta gama de fontes diversas. A esse respeito, as lições revelam o processo pelo qual Kant pôde, embora trabalhando dentro da tradição filosófica, adaptar a tradição aos novos interesses da modernidade, quer os da ciência natural, política,

arte e literatura, ou medicina. Suas lições fundiram as preocupações e a linguagem tradicionais dos compêndios filosóficos com o novo material extraído dos jornais, revistas e livros que satisfaziam as exigências de um novo público leitor.

Essa conjunção do uso particular da razão na sala de aula e do uso público da razão na página impressa conduz-nos às duas outras categorias básicas do texto kantiano, suas publicações em revistas e seus livros. Ambas as categorias são internamente diversas. Kant escreveu várias espécies de artigos para revistas e livros destinados a públicos distintos, geográfica e socialmente determinados. Voltando à petição de 1748 à imperatriz Elisabeth, afirmou Kant que tinha publicado "quatro ensaios na revista de cultura de Kõnigsberg". Eles marcaram o início de uma carreira distinta na área do jornalismo de divulgação popular, que Kant manteve até o final de sua vida. Participou do surgimento de uma nova forma de publicação destinada a um numeroso e esclarecido público leitor.[42]

Os primeiros quatro escritos jornalísticos que Kant menciona foram publicados após o seu regresso a Kõnigsberg em 1754, numa revista local intitulada *Wochentliche Kõnigsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten.* Q primeiro ensaio era uma resposta a uma questão proposta pela Academia de Berlim em 1752, "Investigação da questão sobre se a Terra em sua rotação ao redor do seu eixo, pela qual produz a mudança de dia e noite, sofreu quaisquer alterações desde o tempo de sua origem". Este foi publicado. em duas partes semanais e não parece ter participado da competição da Academia. Marca o início de um importante subgênero de escritos de Kant, a saber, o ensaio para competição. Sua tentativa seguinte para concorrer a uma medalha da Academia ocorreu em 1764 e, embora não tenha ganho a competição, foi julgada merecedora de publicação

pela Academia de Berlim. Trata-se das *Investigações sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral. Uma resposta à questão que a Academia de Ciências de Berlim propôs para o ano de 1763.* Foi este ensaio, mais do que qualquer outro, que atraiu para Kant as atenções do público esclarecido para além dos limites de Kõnigsberg.[43]

Os três ensaios seguintes na *Wochentliche Kõnigsbergische Frag- und Anzei-gungs-Nachrichten* foram "A questão sobre se a Terra está envelhecendo, considerada desde o ponto de vista de um físico", que saiu em uma série de quatro números sucessivos durante o verão de 1754, e os dois ensaios sobre o terremoto de Lisboa, publicados em janeiro e abril de 1756. Entre estes dois últimos, em março, Kant publicou um livro de sucesso sobre o terremoto, editado por Hartung, coordenando assim as suas publicações em revista e em livro. Publicou mais um artigo nessa revista 12 anos mais tarde, o importante ensaio intitulado "Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço" (1768). Depois dos quatro ensaios de meados da década de 1750, Kant não publicou mais quaisquer obras curtas nessa forma até 1764, quando iniciou a publicação anônima no *Kònigsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen.* Essa revista, fundada em 1764 por Johann Jacob Kanter, o editor de Kant na década de 1760, foi dirigida por Hamann de acordo com o modelo das revistas literárias e políticas que ele tinha lido durante sua estada na Inglaterra. É um excelente exemplo da nova geração de revistas que surgiram por toda a Alemanha durante as décadas de 1750 e 1760. Embora se destinassem ainda a uma circulação local, essas revistas responderam - e em certa medida conduziram - a uma transição no interesse público dos temas científicos para os literários e políticos. No *Kònigsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen,* Kant publicou anonimamente o "Ensaio sobre as doenças da mente" (1764), assim como as críticas de livros por Silberschlag e Moscati em 1764 e 1771, os ensaios "Sobre a Academia Filantrópica de Dessau" em 1776 e 1777 e o "Informe para os médicos", de 1782.

Depois de 1771, Kant deixou de publicar seus ensaios e comentários críticos nas revistas locais. Após um longo período de silêncio, voltou com uma crítica no *Raisonie-rendes Verzeichnis neuerBúcher* em 1783, seguida em 1784 por "Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita" na *Berlinische Monatsschrift.* Foi esse o primeiro de uma extensa e notável série de ensaios para essa revista; de fato, com a exceção de alguns breves comentários críticos para *oAllgemeine Literatur Zeitung* e o ensaio "Sobre o uso de princípios teleológicos em filosofia" para *Der Teutsche Merkur* em 1788, todos os escritos mais curtos de Kant nas últimas duas décadas de sua vida foram publicados na *Berlinische Monatsschrift.*[M] *Assim, quase todos os textos sobre a filosofia da história e as contribuições para as controvérsias políticas, religiosas e científicas do seu tempo, descritas por Jean-François Lyotard como a "quarta crítica" de Kant, vieram a lume somente nessa revista (ver, para detalhes completos, "Obras publicadas de Kant").*

A Berlinische Monatsschrift é notável não só por ter publicado muitos dos melhores e mais influentes trabalhos de Kant mas também por ser a face pública de uma sociedade secreta do Iluminismo berlinense, *aMittwochgesellschaft,* um grupo de intelectuais e burocratas de alto nível que se reuniam secretamente para discutir temas importantes para a filosofia e a sociedade prussiana da época.[45] O secretário dessa sociedade que organizou a circulação de artigos e ensaios entre os seus membros era Johann Erich Bies-ter, secretário do ministro von Zedlitz e editor da *Berlinische Monatsschrift.* A primeira

edição de 1783 apresentou-se como um "Semanário Moral", mas a revista assumiu depressa um programa social, político e cultural mais explicitamente pró-Iluminismo.[46] Por intermédio de Biester, a revista estava intimamente associada a von Zedlitz e aos círculos reformistas de Berlim, e dedicada à disseminação da causa iluminista em toda a Prússia. O fato de Kant publicar seus trabalhos nessa revista era uma clara afirmação de posição, como Biester sublinhou em seu convite a Kant, numa carta de 5 de junho de • 1785, para "usar a nossa boca a fim de levar sua voz ao público". A *Berlinische Monatsschrift* foi um dos principais veículos por meio dos quais Kant conduziu o uso público da razão que recomendou em seu ensaio "Resposta à pergunta: 'O que é Esclarecimento?'" (RPE), publicado em suas páginas em 1784. Também continuou emprestando sua colaboração à revista de Biester após a mudança no clima político com a elevação de Frederico Guilherme II ao trono em 1786, assim como depois do episódio com o censor que logrou sustar a publicação seriada de *A religião dentro dos limites da simples razão* em 1792.[47]

A forma final a que Kant recorreu para dirigir-se ao público leitor foi através dos seus livros, mas também neste caso o seu acesso aos meios de publicação mudou ao longo de sua carreira e está refletido no gênero de livros que escreveu. Na petição à imperatriz Elisabeth, Kant menciona "três outros opúsculos filosóficos que fornecem uma certa noção sobre o sentido da minha investigação". O primeiro deles, *Idéias para uma verdadeira avaliação das forças vivas,* foi publicado durante vários anos (1747-49) a expensas do próprio Kant com o apoio financeiro de um parente, um sapateiro chamado Richter: por isso o livro traz somente o nome do impressor - Martin Eberhard Dorn - e não o de um editor. O próprio Kant observou que as circunstâncias da publicação significaram que o seu livro não ingressou no comércio

livreiro e, por conseguinte, sua escassa circulação não causou praticamente qualquer impacto no público.[48] Seu segundo empreendimento editorial foi igualmente insatisfatório, a saber, a *História geral da natureza e teoria do céu,* de 1755, escrita durante a carreira de Kant como preceptor particular e editada anonimamente. O livro foi publicado por Johann Friedrich Petersen, de Kõnigsberg e Leipzig, que não tardou em falir. O estoque foi confiscado e só escaparam alguns exemplares. Assim, se bem que anunciado no crucial catálogo das feiras do livro de Frankfurt e Leipzig, não obteve ampla circulação, embora recebesse um comentário crítico na revista de Hamburgo *Freyen Urtheilen und Nachrichten.* Reapareceu para venda um ano depois num anúncio da *Wochentlichen Kõnigsbergischen Frag- und Anzei-gungs-Nachrichten,* intitulado "Coisas que podem ser compradas em Kõnigsberg" sob o nome de Kant e disponíveis "na gráfica de *Herr* Joh. Driest" - presumivelmente estoque pertencente à massa falida de Petersen e aceito por Driest em lugar do pagamento do trabalho de impressão do livro.[49] O terceiro opúsculo filosófico de Kant foi um caso inteiramente diferente. Publicada em março de 1756 por Hartung, o livreiro oficial e acadêmico, a *História e descrição natural das mais notáveis ocorrências associadas ao terremoto que, no final de 1755, abalou uma grande parte do mundo* respondeu ao interesse local despertado por um artigo sobre o terremoto [de Lisboa] que Kant publicara em janeiro. Esse texto é considerado único na obra de Kant por ter sido impresso tão depressa quanto foi escrito, embora pareça ter sido também esse o caso das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* e da *Crítica da faculdade do juízo.* A *História e*

descrição ... foi um êxito local em Kõnigsberg mas não parece ter tido uma distribuição mais ampla.
Após essas inauspiciosas estréias, as relações de Kant com os seus editores assentaram num padrão mais estável, o qual pode ser cronologicamente apresentado. De 1762 a 1770, Kant publicou com Johann Jacob Kanter, de Kõnigsberg, e depois, após um intervalo de 11 anos (a "década silenciosa"), reatou suas atividades em 1781, quando suas obras passaram a ser editadas por Johann Friedrich Hartknoch, de Riga, com quem permaneceu até 1788. Em 1790, publicou a *Crítica da faculdade do juízo* com Lagarde e Friederich, de Berlim e Libau, e desde então até sua morte os seus livros foram editados por Friedrich Nicolovius, de Kõnigsberg. Em cada caso, com a exceção de Lagarde e Friedrich, as relações de Kant com o seu editor eram muito mais do que econômicas. Ele confiava nos editores não só para publicar e distribuir os livros, mas também para o manter abastecido com as obras editadas de outros: eles eram o seu elo para o exercício público da razão, como autor e como leitor. Isso era devido, em grande parte, à estrutura do comércio livreiro do século XVIII, no qual um livreiro também atuava como editor a fim de obter seu estoque por troca dos livros que produzia com os de outros editores, sobretudo na feira do livro de Leipzig. Esperava-se, como veremos, que os editores de Kant o mantivessem informado sobre publicações recentes e lhas emprestassem quando entravam na livraria. Embora Kant não exigisse de seus editores[50] vultosos honorários em espécie, certamente esperava ser recompensado em metal sonante.
As estreitas relações entre autor e editor são imediatamente evidentes no caso do editor de Kant durante a década de 1760, Johann Jacob Kanter (1738-86). Kanter publicou *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas* (FS) em 1762, *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* (UAP) e *Ensaio para introduzir na filosofia o conceito de grandeza negativa* (GN), ambos em 1763, *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (OBS) em 1764, os *Programmata* de 1765, *Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica* (sv) em 1766 e, por fim (embora isto não esteja inteiramente certo), a chama "Dissertação inaugural" (DI) em 1770. Kanter combinou os talentos de um empresário dinâmico e talentoso com o empenho em divulgar as idéias do Iluminismo. Ingressou aos 22 anos de idade no negócio de livreiro em Kõnigsberg, em 1760, com estabelecimento na Langgasse, na cidade antiga, e com o êxito mudou para o antigo edifício da prefeitura em Lõbnicht. Kanter desenvolveu o seu negócio em várias direções, adotando uma estratégia de integração vertical ao expandir-se da livraria para a edição de livros, a publicação dos *Kõnigsbergsche Gelehrte undPoli-tische Zeitungen* em 1764 e, por fim, a fundação de uma fábrica de papel; também diversificou na lucrativa esfera dos jogos de azar ao tomar-se o organizador de uma loteria.
Kanter não era apenas um ambicioso homem de negócios; estava também interessado em prestar um serviço à comunidade intelectual de Kõnigsberg. Dirigiu a sua livraria de modo a fazê-la em lugar de encontro para os intelectuais e estudantes de Kõnigsberg - o estabelecimento foi descrito por um contemporâneo como a *"Bõrsefür die Gelehrtenwelt der Stadt"*[51] (Bolsa para o mundo intelectual da cidade). Kant, entre muitos outros, incluía uma visita à livraria de Kanter como parte de sua rotina diária no início da década de 1760, e aí lia os jornais, tomava emprestados os livros mais recentes e discutia idéias com os outros *habitues*, assim como seus próprios planos editoriais com Kanter. Em 1766, Kant mudou-se para o segundo andar da livraria, onde viveu e lecio-

nou até 1769 (quando se viu coagido a sair por causa do incessante cocoricar de um galo vizinho). Assim, Kant viveu e até ensinou nas instalações do seu editor[52], tendo livre acesso ao estoque de livros. Também usufruía das informações sobre os desenvolvimentos intelectuais fora de Kõnigsberg, as quais lhe eram trazidas pelo peripatético Kanter. A livraria exemplificava a noção do público leitor que Kant evoca em "Resposta à pergunta: 'O que é Esclarecimento?'", onde leitores e autores se reúnem, argumentam e discutem entre si, independentemente de suas competências oficiais.
Um fascinante vislumbre das relações entre autor e editor é propiciado pela correspondência de Kant com Lambert, a partir de meados da década de 1760. Lambert escreveu a Kant de Berlim, em 13 de novembro de 1765, lamentando as dificuldades que encontrava para publicar a sua *Arquitetônica* - se fosse um romance, "penso que já teria encontrado numerosos editores...". Lambert comenta que Kanter é "um homem que também publicará filosofia e obras de maior fôlego" e junta uma folha para que Kanter considere a possibilidade de publicação. Faz três observações acessórias que ponderam acerca das publicações de filosofia durante esse período. A primeira é o seu interesse em que o livro seja impresso em Leipzig, o que seria melhor por várias razões mas, sobretudo, por causa da "diferença de preços e de despesas de frete". Era, cada vez mais, o caso de livros publicados numa cidade como Kõnigsberg serem impressos em outro lugar, usualmente Leipzig, a fim de beneficiar-se de economias de escala na indústria gráfica local, mas também por causa do papel-fundamental de sua feira do livro na distribuição e conseqüente economia nos custos do transporte. Lambert mencionou então que Kanter talvez desejasse publicar o livro a tempo de figurar na feira do livro da Páscoa, que era um dos principais eventos na programação do editor. Se um livro se destinava a mais do que um mercado local, então tinha de ser

anunciado no catálogo da feira de Leipzig e disponível aí para venda ou troca com livros de outros editores/livreiros de todas as regiões da Alemanha. Finalmente, Lambert menciona possíveis honorários de cerca de 200 *ta-lers,* que ele considera moderados, "porque a obra criará necessariamente uma certa agitação".[53] Isso indica que os autores eram pagos por um sistema de pagamento à vista, ou *honorarium* contra entrega dos manuscritos, e não por *royalties* sobre as vendas. Kant informou Kanter da proposta de Lambert e enviou uma carta de Kanter propondo um encontro em Berlim.

Outros detalhes do empreendimento editorial de Kanter surgem também de um estudo mais atento da história da publicação das obras de Kant. Tudo indica que a maioria dos escritos de Kant para a editora de Kanter eram impressos em Kõnigsberg, o que sugere tiragens pequenas. Prova disso é a afirmação de Hamann, numa carta a Nicolai em 21 de dezembro de 1762, de que o UAP de Kant tinha acabado de sair do prelo em Kõnigsberg, assim como o episódio em torno da censura de *Sonhos de um visionário,* de Kant. Kanter foi multado em 10 *talers* pelo senado da Universidade de Kõnigsberg por ter publicado esse livro sem a prévia aprovação do censor acadêmico. Num apelo, Kanter observou que o manuscrito de Kant era quase ilegível e fora enviado para a gráfica em sucessivas parcelas. Isso significou que o autor corrigiu e reviu o texto durante o processo de produção e que, por conseguinte, não havia um só exemplar que pudesse ser submetido à censura antes da versão final impressa. Assim, Kanter imprimia em Kõnigsberg mas anunciava suas publicações nos catálogos da feira do livro de Leipzig, para onde enviava amostras do seu produto. A impressão geral é de que o seu negócio era, em primei-

ro lugar, uma livraria local, a qual era sustentada por meio de uma pequena editora local especializada. Indícios de insatisfação com Kanter são discemíveis na resposta de Kant a Lam-bert em 31 de dezembro de 1765, a qual também contém a primeira menção ao seu futuro editor, Johann Friedrich Hartknoch (1740-89). Quando se refere ao fato de Kanter estar "sobrecarregado com outros compromissos" (a loteria, talvez?), observa que "ele entrou em sociedade com seu antigo empregado, o Sr. Hartknoch, que geria até agora os seus negócios em Riga...".[54] Um quase contemporâneo de Kanter, Hartknoch administrou a expansão da livraria de Kanter primeiro em Mitau (1763) e logo em Riga (1764); passou a ser seu sócio um ano depois, até ganhar sua independência de Kanter. Hartknoch estudou teologia na Universidade de Kõnigsberg e foi um dos alunds de Kant. Sua empresa era mais eficientemente organizada, mais concentrada e mais ambiciosa do que a de Kanter, como é evidente não só pela gama e qualidade de autores que editava (Hamann e Herder, assim como Kant),[55] mas também por seu domínio da produção internacional e distribuição de livros.

A publicação da *Crítica da razão pura* é um bom exemplo disso. Informado por Hamann em setembro de 1780 de que Kant tinha quase concluído essa obra, Hartknoch escreveu-lhe oferecendo os seus serviços; produziria o livro de Kant com rapidez e gosto, e podia assumir o compromisso de que ele seria amplamente distribuído. O livro foi impresso em Halle pela gráfica de Grunert, com a supervisão da companhia livreira de Spener em Berlim. A impressão começou no final de 1780, com Kant recebendo as primeiras 29 folhas de prova em abril de 1781. A obra foi lançada na feira do livro da Páscoa desse mesmo ano, com Riga como o lugar de publicação.

Disposições semelhantes foram adotadas com os subseqüentes livros de Kant publicados por Hartknoch, a saber, os *Prolegômenos a toda a metafísica futura que possa se apresentar como ciência* (P) de 1783, *Fundamentação da metafísica dos costumes* (FMC) de 1785, *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural* (PM) de 1786 e a *Crítica da razão prática* (CRPr) de 1788. Todas estas obras foram impressas por Grunert em Halle, a quem Kant enviava diretamente seus manuscritos (mantendo Hartknoch informado toda a vez que procedia a tais envios) e eram distribuídos na feira do livro. No que diz respeito aos *Prolegômenos,* a correspondência de Hamann com Hartknoch menciona que Kant está trabalhando desde o verão de 1781 numa versão popular da primeira crítica, e tanto o editor quanto o seu informante consideravam claramente essa obra uma forma de compensação para o malogrado tomo que era "excessivamente abstrato e dispendioso para as massas". Ao publicar com Hartknoch, as obras de Kant estavam sem falta à disposição do grande público em toda a Alemanha, muito embora o seu local de publicação estivesse situado na periferia oriental da cultura alemã. O seu público deixara de ser primordialmente local, como ainda era o caso quando Kanter editava suas obras. Entretanto, as relações de Kant com o seu editor não eram, uma vez mais, exclusivamente econômicas: é sabido que Hartknoch fez pessoalmente a entrega a Kant dos primeiros exemplares da *Fundamentação da metafísica dos costumes* em abril de 1785,[56] e que lhe enviava caviar de Riga.

Com a morte de Hartknoch em 1789, Kant deixou de publicar com a firma, embora tivesse feito ao filho de Hartknoch uma vaga promessa de publicar com ele a terceira crítica (CJ). Kant parece ter considerado que suas relações com a firma de Hartknoch ti-

nham cessado com a morte do pai e duvidado da capacidade do filho para efetuar a rápida e eficiente distribuição da terceira crítica. Estas últimas considerações tiveram muito peso quando ele se dirigiu, por intermédio de seu ex-aluno J.G. Kiesewetter, ao livreiro e editor berlinense de Ia Garde, em fins de 1789. Com a remessa da primeira parte do manuscrito, em 21 de janeiro de 1790, Kant especificou que "a primeira e mais importante condição" era que a obra fosse publicada a tempode ser exposta na feira do livro de Leipzig, na Páscoa. O restante do manuscrito foi remetido no começo de março, seguido rapidamente pelo Prefácio e a Introdução que, com correções mínimas, foram publicados a tempo. Entretanto, após esse episódio com de Ia Garde, Kant retornou às suas relações mais costumeiras com um editor, desta vez com o editor de Kõnigsberg, Friedrich Nico-lovius (1768-1836), com quem permaneceu pelo resto de sua vida.

Nicolovius, tal como Hartknoch, foi um dos alunos de Kant que se estabeleceu em Kõnigsberg como editor e livreiro em 1790. No mesmo ano, publicou o polêmico *Sobre uma descoberta, segundo a qual toda nova crítica da razão pura é inutilizada por outra mais antiga* (SD), que figurou simultaneamente com a terceira crítica na mesma feira do livro da Páscoa em Leipzig. Depois dessa bem-sucedida primeira prova, Kant confiou os seus restantes livros a Nicolovius, a saber: *A religião dentro dos limites da simples razão* (RL) de 1793, *Metafísica dos costumes* (MC) de 1797, *O conflito das faculdades* (CF) de 1798, *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (A) de 1798 e, finalmente, as edições autorizadas da *Lógica* (L) e da *Educação,* publicadas por Rink. Nicolovius imprimiu os livros em Leipzig em grandes tiragens destinadas a um público nacional[57] e, no entanto, continuou a servir Kant da mesma forma que Kanter tinha feito na década de 1760. Assim, Jachman relata em sua biografia que Nicolovius enviava a

Kant o seu catálogo e que este último mandava Lampe ir apanhar emprestados os livros com títulos interessantes.[58]

As relações de Kant com seus editores sublinham o caráter diverso de seus textos e os diferentes públicos a que estavam destinados. Mais trabalho de investigação sobre a iniciativa editorial de Kant esclareceria a natureza e a diversidade de seu modo de comunicação com o público leitor e apresentaria algumas importantes discriminações entre suas obras. Também serviria para revelar as várias retóricas que empregou quando se dirigia a públicos distintos. Entretanto, mesmo uma breve reflexão sobre suas relações com os editores mostra que o seu relacionamento de autor com o público leitor estava longe de ser simples e direto. Mostra também a extensão em que a participação de Kant no público leitor, como autor e como leitor, era intermediada por seus editores. Estes não só disseminaram sua obra mas também lhe proporcionaram os meios de acesso aos desenvolvimentos intelectuais do seu tempo. Isso explica por que, embora um leitor voraz, Kant não possuísse uma grande biblioteca particular. De acordo com um inventário feito após sua morte, Kant possuía 450 volumes não encadernados, a maioria deles ofertas dos editores e não tidos em grande apreço pelo seu dono.[59]

A história da iniciativa editorial de Kant mostra um firme e constante desenvolvimento desde que se dirigia, primeiro, a um público local, depois a um nacional e, por último, a um internacional. Na década de 1780, já usufruía de uma sólida reputação fora da Prússia, nos principados protestantes e católicos alemães. Sua filosofia era conhecida e ensinada nas universidades e, como sua correspondência testemunha, era'familiar e apreciada pelas pessoas excluídas da universidade, como as mulheres. Na década de 1790,

sua obra era conhecida e debatida na Inglaterra, França e Rússia. Entretanto, após a sua morte, a obra de Kant estava sendo severamente criticada por uma geração mais jovem de filósofos alemães, incluindo Fichte, Hegel e Schelling, que se mostravam impacientes com suas ambigüidades. Suas consideráveis diferenças filosóficas refletiam-se na recusa em aceitarem que a "época da crítica" pudesse estar contida nos parâmetros da "era do Iluminismo" e do "século de Frederico".

Para os pós-kantianos, a crítica era revolucionária e não devia estar restrita a oposi-ções tais como as de teoria e prática ou de usos públicos e privados da razão. Para esses pensadores, a vocação do filósofo consistia em dirigir-se aos "jovens" e "ao povo", enquanto a da filosofia era unir a crítica teórica e prática a fim de, nas palavras de um dos mais radicais dos kantianos, não só interpretar mas também mudar o mundo. Para o bem ou para o mal, esses desenvolvimentos não teriam sido possíveis sem a obra de Kant que, paradoxalmente, eles ultrapassaram, por uma parte, e dela ficaram muito aquém, por outra: ao procurarem dar realidade à filosofia, fosse através da nação, do proletariado ou de um líder carismático, os pós-kantianos transformaram o filosofar de Kant em filosofia. Entretanto, longe de superarem Kant, parece que, após dois séculos revolucionários, o "mal menor" da acomodação de Kant com o "século de Frederico" e as estudadas ambigüidades e sensibilidade à aporia que caracterizam o seu filosofar ainda oferecem um futuro para o qual poderia valer a pena retornar.

Notas

1. Assim, Gulyga escreve no prefácio de sua excelente biografia de Kant (1985, p.xi) que "Kant não tem nenhuma biografia que não seja a história do seu pensamento."
2. Para uma história da Edição da Academia, ver o ensaio de Lehmann, "Zur Geschichte der Kantausgabe 1896-1955" em Lehmann, 1969.
3. A distinção entre aspectos passivos e ativos do autor é análoga a outras distinções onipresentes na filosofia de Kant, por exemplo, aquela entre seres humanos como ocupantes dos domínios da liberdade inteligível e da causalidade natural.
4. Publicado subseqüentemente com a resposta de Kant no Prefácio para *O conflito das faculdades* (CF), 1798, p.6, p.l 1.
5. Ibid.,p.7,p.l3.
6. Ibid., p.8, p. 15. Esta defesa foi inábil, porquanto RL destinava-se originalmente a ser seriada na revista *Berlinische Monatsschrift,* cujo número de leitores excedia de longe o da universidade. Com efeito, a primeira parte foi publicada na revista, tendo o resto do texto sido vítima da censura de Berlim.
7. Ibid., p. 10, p.l9.
8. CFI, p.220.
9. A sua justificação algo jesuítica dessa promessa perturbou alguns dos amigos e admiradores de Kant, mormente Borowski, que tentou justificar essa conduta em sua biografia do filósofo; ver Borowski e outros, 1912, p.67.
10. O conhecimento de Kant de filósofos ingleses e escoceses, como Locke, Hume, Hut-cheson, Kames, Burke e Smith, é amplamente apreciado; menos conhecido é o seu gosto pela literatura inglesa, especialmente *Hudibras,* de Samuel Butler, e *Tom Jones,* de Henry Fielding; ver Malter, 1990, p.73.
11. Ver Stavenhagen, 1949, p.8-10. O caráter dinâmico e cosmopolita freqüentemente subestimado de Kõnigsberg foi expresso de forma primorosa pelo próprio Kant numa nota de rodapé

da Introdução a A: "Uma grande cidade como Kõnigsberg sobre o rio Pregel, a capital de um estado, onde reside a representativa Assembléia Nacional do governo, uma cidade com uma universidade (para o cultivo das ciências), uma cidade também favorecida por sua localização para o comércio marítimo, e a qual, através dos rios, tem as vantagens de comércio com o interior do país e com os países vizinhos de diferentes línguas e costumes, pode muito bem ser aceita como um lugar apropriado para ampliar-se o conhecimento das pessoas, assim como do mundo em geral, onde tal conhecimento pode ser adquirido mesmo sem necessidade de viajar" (p.120, p.4-5).

12. VerWalker, 1971.
13. Ver Evans, 1987.
14. Ver McClelland, 1980.
15. Esse período da história da cidade talvez esteja melhor retratado em OBS. de Kant, seu texto mais despreocupado e sistematicamente popular.
16. Para as boas lembranças do pietismo cotidiano de seus pais, ver Vorlànder, 1911, p.4-5; para as más lembranças do pietismo da escola, ibid., p.10-11.
17. Ibid., p.l 1.
18. A exigência de matrícula foi estabelecida pelo espartano rei Frederico Guilherme I em 25 de outubro de 1735, e incluía a familiaridade com línguas clássicas (latim, grego do Novo Testamento, hebraico), silogística elementar e os fundamentos de história, geografia e epistolografia. Para o texto integral da regulamentação, ver Vorlànder, 1911, p.l5.
19. Como sugerido em Gulyga, 1985, p.l 1.
20. O livro de Erdmann de 1876 sobre Knutzen, a despeito de sua idade, ainda é útil por sua descrição das condições na Universidade de Kõnigsberg durante a primeira metade do século XVIII.
21. Existe alguma confusão em torno do título da cátedra de Knutzen. Segundo Vorlànder, 1911, era de lógica e metafísica, ao passo que os redatores da Edição da Academia descrevem-na como sendo de matemática e filosofia; Gulyga ignora prudentemente a contradição.
22. Vorlànder, 1911, p.26-27.
23. Citado na íntegra por Gulyga, 1985,p.34-35.

24. Foi conservado nos arquivos da faculdade de filosofia e transferido para a biblioteca da universidade após a morte de Kant. O texto foi publicado pela primeira vez na edição de Rosen-kranz e Schubert de 1839.
25. O editor Johann Heinrich Hartung era também um livreiro cujo filho (que lhe sucedeu no negócio) era cunhado do biógrafo de Kant, Borowski. Kant, principalmente, publicou obras destinadas ao público acadêmico com os Hartungs, que editaram as duas primeiras dissertações e o último dos *Programmata, Sobre as diferentes raças humanas,* em 1775. A única exceção foi o seu mal alinhavado mistifório científico de 1756 sobre o terremoto de Lisboa. Entretanto, parece ter estado em contato razoavelmente constante com a firma através de Borowski, usando mais tarde suas relações com este último para obter o interesse de Hartung em publicar o *Ensaio de uma crítica de toda a revelação,* de Fichte, em 1792. [A primeira edição, de 1792, veio a lume anonimamente, em conseqüência de problemas com a censura acadêmica, mas a segunda, de 1793, já trazia o nome do autor. N.T.] Também sabemos, graças a um episódio envolvendo Lampe, o obtuso criado de Kant, que Hartung também publicava um jornal, do qual Kant era leitor regular há mais de 38 anos. Durante essas quatro décadas, e para intensa irritação de Kant, Lampe chamou o *Har-tungsche Zeitung* de *Hartmannsche Zeitung,* ao que parece para não confundi-lo com o *Hambur-ger Zeitung.* A tarefa de Lampe consistia em ir apanhar o jornal na livraria de Hartung e depois devolvê-lo quando Kant tivesse terminado a leitura, um detalhe acessório que sugere a existência de um acordo bastante formal de circulação para revistas e jornais.
26. Ver CFI, p.58-70.
27. Ibid., p.71.

28. "Era habitual para um *Privatdozent* dessa época imprimir breves ensaios programáticos para atrair futuros alunos, fornecendo assim um exemplo do gênero de assuntos que poderiam ser versados na aula e a maneira como seriam tratados." Polonoff, 1973, p.67.
29. Driest também imprimiu uma outra encomenda particular para Kant, desta vez um pequeno folheto (oito páginas) de 1760, *Pensamentos sobre a morte prematura de Herr Johann Friedrich von Funk.*
30. Era assim anunciado para venda na revista *Berlinische Nachrichten von Staats- und Ge-lehrten Sachen,* de Berlim, em 7 de outubro de 1762, antes de receber a aprovação do censor acadêmico em Kõnigsberg no dia 11.
31. As universidades de Gõttingen e Kõnigsberg foram pioneiras da mudança no status da faculdade de filosofia, de uma "antecâmara para as faculdades superiores" para ser um curso que oferecia um amplo currículo onde, "além do tradicional curso introdutório de lógica, metafísica e ética... figuravam também aulas de 'psicologia empírica', direito natural, ciência política, física, história natural, matemática pura e aplicada (incluindo agrimensura, arquitetura civil e militar), história e suas ciências "auxiliares", como geografia e diplomática, ciência, artes, línguas antigas e modernas" (McClelland, 1980, p.42-3). As principais forças para mudança na Universidade de Kõnigsberg foram Kant e seu colega e amigo Christian Jakob Kraus (1753-1807), um discípulo de Adam Smith formado pela Universidade de Gõttingen.
32. O editor da reedição de *Esboço e anúncio por M, Kant de um curso sobre geografia física, juntamente com o Apêndice de uma investigação sobre se os ventos do oeste em nossas regiões são úmidos porque atravessaram um grande mar* em 1807 eliminou todas as referências às origens do texto, e o reintitulou simplesmente como *A questão sobre se os ventos do oeste são úmidos porque atravessaram um grande mar.*
33. Borowski, 1912, p.94-95, apresenta em sua biografia um valioso relato feito por uma testemunha ocular desse evento.
34. Ver Vorlãnder, 1911, p.41-42.
35. No semestre do inverno de 1777, Kant deu 28 horas de aula por semana. Seus estudiosos perguntaram-se com freqüência o que teria causado a "década silenciosa" de Kant nos anos 70; eles deviam dar uma olhada em sua carga de trabalho nas áreas de ensino e de administração durante esse período.
36. Embora a renda de Kant fosse suficiente para manter um empregado em 1751 - o rude Lampe -, a maior parte do tempo como *Privatdozent* transcorreu em relativa pobreza. Sua renda de professor não era elevada e, mesmo assim, isentava com freqüência os alunos mais pobres do pagamento de seus honorários, ao passo que a renda resultante de suas publicações era insignificante. Na difícil década de 1760, as circunstâncias forçaram Kant a aceitar incumbências adicionais, como a de subdiretor da Biblioteca Real no Castelo (1766-72) e de curador de uma coleção particular de história natural. O primeiro destes cargos proporcionou a Kant, aos 41 anos de idade, o seu primeiro salário anual regular de 62 *talers* e vários pagamentos em espécie, como trigo, cerveja e lenha. (Kant, diga-se de passagem, tal como Nietzsche, preferia o vinho à cerveja, considerando a cerveja a receita mais eficaz para uma vida curta; como Hegel, porém, estava viciado em cafeína.) Ele também reforçou a sua renda durante esse período aceitando hóspedes, e em meados da década de 60 vendeu até seus livros para cobrir todas as despesas domésticas. Só em 1784 dispôs de recursos para comprar uma casa, três anos após a publicação da *Crítica da razão pura* e aos 60 anos de idade.
37. Depois da obra de Emil Arnold, *Kritische Excurse im Gebiet der Kantforschung,* de 1894, tornou-se convencional dividir os cursos administrados por Kant em quatro grupos: (a) os cursos exigidos de lógica, metafísica e ética, além de geografia física e antropologia; (b) os de enciclopédia filosófica, direito natural e pedagogia; (c) ciência natural e as matemáticas; (d) aulas

particulares sobre arquitetura militar e fortificações, ministradas aos oficiais russos durante a administração russa. Ver também Lehmann, 1969, p.75.
38. Vorlãnder, 1911, p.43. Ver também "Einführung in Kants Vorlesungen" em Lehmann, 1969. Zedlitz foi o mais poderoso defensor do Iluminismo no governo prussiano e esteve no exercício do seu cargo desde 1771 até ser substituído pelo anti-Iluminista Wõllner em 1778, dois anos após a morte de Frederico I. Zedlitz interessou-se pessoalmente pela obra e carreira de Kant, assis-
. tindo em Berlim às aulas sobre sua filosofia dadas por Markus Herz, solicitando apostilas das lições de Kant e encorajando-o a mudar-se para um cargo mais influente e melhor situado em Halle. Kant reconheceu esse apoio ao dedicar-lhe a *Crítica da razão pura.* Biester, o secretário de Zedlitz, desempenhou subseqüentemente um importante papel na disseminação das idéias de Kant, pondo à sua disposição as páginas da revista *Berlinische Monatsschrift.*
39. Gulyga, 1985, p.59.
40. No caso da lógica, por exemplo, possuímos transcrições das séries de lições de Kant durante três décadas: desde o começo da década de 1770 (a "Lógica de Blomberg", assim chamada por ser esse o nome de um anterior dono da transcrição, e a "Lógica de Philippi"); as da década de 1780 (as Lógicas de "Viena", "Heschel" e "Põlitz"); e a partir de 1792 (a "Lógica Doh-na-Wundlacken").
41. Os complexos procedimentos editoriais adotados por esses editores ainda são imperfeitamente compreendidos. Para se ter uma idéia do desafio que enfrentavam, ver a introdução de J.M. Young à tradução de 1992 de *Lectures on Logic,* de Kant, especialmente p.xvii-xviii.
42. Para uma análise da rápida expansão da publicação em revistas e seu lugar no Iluminismo alemão, ver de Hans Erich Bõdeker,."Journals and Public Opinion: The Politicisation of the German Enlightenment in the second half of the Eighteenth Century", em Hellmuth, 1990, p.423-45.
43. A francófona Academia de Berlim era distinta das universidades e das "sociedades esclarecidas" que se reuniam na capital para discutir questões filosóficas e de reforma (ver Horst Mõller, "Enlightened Societies in the Metropolis: The Case of Berlin", em Hellmuth, 1990, p.219-33). Ela forneceu, entretanto, um fórum para a discussão e

disseminação de idéias do Iluminismo num público nacional e internacional. Quando a fama de Kant se espalhou durante a década de 1780, ele foi eleito sócio efetivo da Academia de Berlim em 1786.0 ensaio de Kant, publicado a título póstumo, *Quais são os verdadeiros progressos da metafísica desde os tempos deLeibniz e Wolff?* é o terceiro exemplo na obra de Kant de uma resposta a uma questão proposta pela Academia, desta vez em 1788.

44. O ensaio "Sobre um suposto direito a mentir por amor à humanidade" foi publicado na *Berlinische Blãtter,* a revista que sucedeu à *Berlinische Monatsschrift,* editada também por Johann Erich Biester (1749-1816).

45. A história de sociedades secretas e grupos de discussão no Iluminismo alemão é estudada por Im Hof, 1982, e Kosselek, 1959, ao passo que a história da *Mittwochgesellschaft* é coberta por Mõller em Hellmuth, 1990.

46. Para os semanários morais em geral, ver Martens, 1968; para a história específica da *Berlinische Monatsschrift* ver Weber, 1985.

47. É como se Kant e a *Berlinische Monatsschrift* servissem como provas de força para a censura que se seguiu à promulgação em 1788 dos decretos religiosos e censórios de Wõllner contra o Iluminismo. Os dois decretos representaram, entre eles, uma tentativa de encerramento do espaço para o exercício público da razão. O primeiro afirmou a "liberdade de consciência" mas ordenou que os súditos "guardassem suas opiniões para si mesmos", enquanto o segundo procurou refrear "os excessos dos chamados esclarecedores" e pôr fim à liberdade de imprensa (ver Gulyga, 1985, p.201, e Weber, 1985, p.283-84). Esses decretos só entraram efetivamente em vigor a partir de 1791 e foram então rigorosamente aplicados no caso de Kant; pois se ele e a *Berlinische Mo-*

natsschrift pudessem ser silenciados, isso enviaria uma clara mensagem a escritores e revistas de menor expressão. Foi por essa razão que Biester se mostrou tão consternado pelo fato de Kant ter, por fim, concordado em ser açaimado a respeito da publicação de temas religiosos.
48. Borowski, 1912, p.31-2.
49. Borowski, 1912, menciona esse episódio e descreve o fracasso da HGN em obter a atenção tanto do "grande público" quanto de Frederico, o Grande, a quem a obra estava dedicada. Seu tradutor Jaki (1981, p.27) considera isso, de forma impiedosa mas não inteiramente implausível, uma tentativa fracassada de "rápida ascensão na escada acadêmica".
50. Segundo Borowski, 1912, Kant não recebeu honorários por seus primeiros escritos, e mesmo com suas obras ulteriores ganhou comparativamente pouco (p.73). Seus honorários para a *Crítica da razão pura,* por exemplo, foram de quatro *talers* por folha para 55 folhas (220 *talers),* mais 10-12 exemplares grátis, um em papel de qualidade e encadernado para apresentação a Zed-litz. De qualquer modo, as fracas vendas do livro nos anos imediatamente seguintes à sua publicação levaram Hartknoch, segundo parece, a considerar a possibilidade de uma liquidação como papel a peso.
51. Citado em Stavenhagen, 1949, p.46. O escritório de Kanter era decorado com retratos de prussianos eminentes, aos quais ele adicionou, em 1768, um retrato de Kant por J.G. Becker.
52. Kanter também prestou um serviço à comunidade estudantil ao permitir-lhe que duas vezes por semana lesse gratuitamente exemplares do acervo da livraria.
53. Todas as citações de Lambert em PC, p.45.
54. PC p.47. Uma outra nota crítica a respeito de Kanter figura também nessa carta, quando Kant observa que "o Sr. Kanter, no estilo de um autêntico livreiro, não hesitou em anunciar o título no catálogo de Leipzig quando ouviu de mim que eu talvez pudesse ter uma obra com esse título ['sobre o método adequado da metafísica'] pronta para a próxima feira da Páscoa" (p.48). Essa é uma das mais antigas referências ao que viria a ser a *Crítica da razão pura.*
55. Stavenhagen, 1949, p.31, observa que Hartknoch também publicou autores russos, comentando que "no melhor estilo, Kartknoch entendeu que a sua vocação de editor consistia em atuar como intermediário entre o Ocidente e o Leste intelectualmente emergente."
56. Carta de Hamann a Herder, 14 de abril de 1785, *Immanuel Kant's gesammelte Schrif-ten,* vol. IV, p.628.
57. A sua forma ainda tinha 1.100 exemplares de *O conflito das faculdades* em estoque em 1832. Esse livro gerou um litígio em conseqüência de partes do mesmo terem sido editadas em outro lugar e marcou o início das disputas em torno dos lucrativos direitos de publicação das obras de Kant, que afetaram também a edição de suas lições sobre geografia física.
58. Jachmann, em Borowski, 1912, p.147.
59. Ver as observações de Borowski e Wasianski em Borowski, 1912, p.79 e 277. Para detalhes do inventário da biblioteca de Kant deixada após sua morte para o Prof. Gensichen, ver War-da, 1922.

Nota da tradução

Além da consulta à obra de Kant e de vários pensadores citados, recorremos às seguintes fontes de apoio:
Grosses Philosophisches Wòrterbuch, Georgi Schischkoffe Heinrich Schmidt. AlfredKrõ-ner Verlag, Stuttgart.
Dicionário de filosofia, Ferrater Mora.
Vocabulaire technique de philosophie, de André Lalande.
Masterpieces of World Philosophy, de Frank N. Magill. George Allen & Unwin.

absoluto

[absolutos, Absolut] ver também ANTINOMIA DA RAZÃO PURA; COSMOLOGIA; DEUS; LIBERDADE
"Absoluto" é o particípio passado de *absolvere,* "absolver, inocentar, isentar de dívida". O termo pode ser usado como adjetivo ou como substantivo; em qualquer dos casos, qualifica alguma coisa como livre de

qualquer relação, condição ou limitação, ou designa aquilo que, portanto, é livre. O uso filosófico do termo é moderno, aparecendo pela primeira vez em Espinosa, onde faz eco a discussões políticas em torno da "soberania absoluta" e discussões teológicas de Deus como absoluto. O uso do termo por Espinosa é adjetival, como em "certeza absoluta", "movimento absoluto","© "domínio absoluto da mente sobre os afetos" (ver Deleuze, 1988, p.44). Até Deus só é adjetivamente qualificado como absoluto, sendo definido na *Ética* I def 6 (1677) como "um ente absolutamente infinito" (Espinosa, 1973, "Os Pensadores", Abril Cultural, vol.xvn, p.84. N.T.)

Kant emprega também o termo de modo adjetivo e, usualmente, em oposição a "relativo" e "comparativo". O seu mais antigo uso registrado aparece na distinção entre posição absoluta e relativa em UAP. Na CRP, ele dedica mais de duas páginas ao esclarecimento de "uma expressão sem a qual não podemos passar e a qual, porém, devido a uma ambigüidade que lhe está associada através de um mau uso de longa data, tampouco podemos empregar com segurança". (A 324/B 380). A ambigüidade envolve duas acepções adjetivais de absoluto. A primeira refere-se à possibilidade interna—"àquilo que é possível em si mesmo", isto é, a estrita possibilidade ou "o mínimo que pode ser dito de um objeto"; a segunda indica "que algo é válido em todos os aspectos, sem limitação, por exemplo, o despotismo absoluto, e, neste sentido, o *absolutamente possível* significaria que é*possível em toda e qualquer relação* (sob todo e qualquer aspecto) — o que é o *máximo* que pode ser dito da possibilidade de uma coisa" (A 324/B 381). Kant opta pela segunda e mais ampla acepção de absoluto, mas adverte que o termo deve ser usado com circunspeção.

Do começo ao fim da filosofia crítica, Kant não poupa censuras às pretensões ilegítimas da razão pura a conhecer o absoluto. As idéias cosmológicas podem pretender representar a "integridade absoluta" na composição, divisão, origem e dependência de aparências (A 415/B 443), mas um minucioso exame crítico mostra-nos que elas geram as antinomias. De um modo geral, Kant abstém-se de dar ao absoluto qualquer conteúdo substantivo; não usa o termo para qualificar a coisa-em-si ou o imperativo categórico. Entretanto, refere-se *enpassant* à "atividade espontânea absoluta (liberdade)" (A 418/B

446), quando sugere parenteticamente uma identificação substantiva do absoluto com liberdade.
O pensamento sugerido por esse parêntese foi retomado por Fichte e Schelling ao desenvolverem filosofias do absoluto substantivo baseadas no "eu" do sujeito cognos-cente e atuante, e na "outra coisa" que é a natureza e a história (ver Fichte, 1794, especialmente Parte I, §1; Schelling, 1856, especialmente "Die Naturphilosophie"). A filosofia de Hegel do espírito absoluto, pelo contrário, rompe com a oposição de absoluto adjetival e substantivo e repensa o absoluto como processual (Hegel, 1807, especialmente "Prefácio" e "Introdução"; 1812, especialmente "Efetividade" e "A idéia absoluta"). Contudo, esse desvio foi reduzido aos termos do absoluto substantivo por críticos seus contemporâneos, como Schopenhauer (ver 1813, p.59-62), e nessa forma dominou o idealismo europeu e americano do século xix. As tentativas de Heidegger para desconstruir a oposição entre absolutos adjetivais e substantivos em suas leituras de Hegel e Schelling na década de 1930 (Heidegger, 1930,1936) contribuíram para uma reavaliação contemporânea do absoluto em filosofia, teologia e teoria social (ver Derrida, 1974; Rose, 1981; Milbank, 1990).

abstração

[aphairesis, abstrahere, Abstraktion] ver também CONCEITO; EMPÍRICO; INTUIÇÃO; REFLEXÃO
Kant refere-se em três ocasiões (Dl §6; SD p. 199, p. 117; L p.592-3) a uma "extrema ambigüidade" no conceito de abstração, [ambigüidade essa] que "é preferível eliminar de antemão, para que não venha a desfigurar a nossa investigação sobre coisas do intelecto" (Dl §6). Ele distingue entre "abstrair alguma coisa de" *(abstrahere aliquid)* e "abstrair de alguma coisa" *{abstrahere ab aliquó)* (L p.592). Sustenta que "um conceito intelectual abstrai de tudo o que é sensível, mas *não é abstraído* de coisas que são sensíveis, e talvez fosse mais corretamente chamado *abstrativo* em vez de *abstrato"* (Dl §6). Um químico abstrai no primeiro sentido quando isola um líquido da matéria, ao passo que o filósofo "abstrai daquilo que ele, num certo uso do conceito, não deseja tomar em consideração" (SD, p.199, p.117). Kant ilustra a abstração filosófica com o exemplo da cor: "Com um pano escarlate, por exemplo, se penso unicamente na cor vermelha, então abstraio do pano" (L p.592); ele não abstrai uma qualidade "vermelho" do pano, mas considera-a em abstração do pano.
Embora a questão da abstração fosse, no início, periférica em relação à filosofia crítica, tornou-se uma questão importante em sua defesa contra objeções empiristas. Kant usa-a para distinguir a sua explicação da origem de conceitos dos argumentos indutivos como os de Eberhardt (ver SD). Kant distingue entre dois sentidos de abstração: (i) como uma explicação indutiva da gênese de conceitos a partir da experiência; (ii) como uma especificação do uso de conceitos. Ao formular essa distinção, Kant reconhece sua dívida para com a filosofia medieval: "O abandono dessa distinção escolástica falseia com freqüência o juízo a respeito do objeto" (SD p.199, p. 117), embora sua fonte próxima pareça ter sido o debate entre Locke e Leibniz.
A ambigüidade mencionada por Kant aparece pela primeira vez em Aristóteles, em seus dois estudos contrastantes da abstração nos *Segundos analíticos (Analytica pos-teriora)* e no *Tratado da alma (De anima).* Ambos criticam Platão por ter separado as idéias da matéria, mas com pontos de ênfase muito diferentes. O primeiro é uma explica-

ção indutiva da origem das idéias na percepção sensorial (Aristóteles, 1941,81 b, 1 -9), ao passo que o segundo se apoia no trabalho imaginativo do intelecto ativo (43 lb, 13-21) na separação das idéias de seu contexto material.
Santo Tomás de Aquino, ao comentar essa passagem de Aristóteles, antecipa a distinção kantiana entre a abstração de particulares em busca de um gênero (entre gênero e espécie) e a abstração indutiva de um gênero das coisas individuais (Santo Tomás, 1951, p.451; ver também Santo Tomás, 1952, i, 85, 1). Ele assinala, porém, que a caracterização elíptica de Aristóteles do primeiro sentido de abstração em termos de "a mente que está a pensar ativamente é os objetos que pensa" (Aristóteles, 1941,431b, 18) gera, em última instância, uma aporia metafísica a respeito do starus dessas abstrações nem ideais nem materiais. Pois as espécies ou qualidades presentes na mente e das quais abstrai já são, elas próprias, o produto de uma abstração primária.
A história subseqüente do conceito de abstração caracteriza-se por várias tentativas para esclarecer a ambigüidade entre seus sentidos transcendental e indutivo, tendo atingido o seu ponto alto nas influentes teses de Francisco Suárez em *Disputas metafísicas (Disputationes metaphysicaé)* de 1597 (Suárez, 1976). Entretanto, no século XVII, primeiro com Hobbes e depois com Locke, prevaleceu a explicação indutiva da gênese de conceitos. Locke define a abstração como o processo "pelo qual idéias tomadas de determinados seres convertem-se em representantes gerais de todas as da mesma espécie" (1690). Leibniz criticou esse ponto de vista nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano,* ao defender que o sentido transcendental de abstração envolve "uma ascensão das espécies aos gêneros, em vez dos indivíduos para

espécies" (Leibniz, 1765, p.289).
Kant acompanha Leibniz ao recusar-se a aceitar que a abstração fornece uma explicação das origens indutivas de conceitos ou intuições. Espaço e tempo são certamente abstraídos da experiência, mas não no sentido de derivarem dela; são considerados, na medida do possível, em abstração ou "apartados" da experiência (CRP A 78). Da mesma forma, enquanto a lógica formal abstrai de todo o conteúdo do conhecimento, ela não é abstraída dele (A 13 l/B 170). Kant ilustra esse uso da abstração com o exemplo do conceito de corpo. Qualidades tais como tamanho, cor, dureza e liquidez não são abstraídas de corpos, embora o conceito de corpo possa ser considerado em abstração delas (L p.593). No que se refere ao conceito de formação, a abstração é apenas a "condição negativa", desempenhando a função reguladora de estabelecer os limites de um conceito antes do trabalho das "condições positivas" constituintes da comparação e reflexão (L p.592).
Em GN e A, Kant descreve ainda a abstração como a negação da atenção, ou separação considerada de uma impressão sensorial de todas as outras, o que ele ilustra com o exemplo de "fechar os olhos para os defeitos de outros" (A §3). Esta acepção é crucial na CJ, onde o juízo estético deve abstrair do conceito e da matéria de um objeto estético. Isto não é para sugerir que tais objetos são, ou deviam ser, desprovidos de conteúdo conceituai ou material, mas que tal conteúdo deve ser desprezado, ou abstraído deles, ao realizar-se um juízo estético.
As críticas empiristas de Kant recorreram muito a reformulações de uma anterior explicação indutiva de abstração, vista como fonte de formação de conceitos. Os sucessores imediatos de Kant responderam a essas criticas enfatizando o caráter transcendental da abstração. Isso acarretou a confusão adicional de abstração e análise, a qual ainda é

evidente no comentário de Paton (1936, p.250). Entretanto, Kant teve o cuidado de distinguir entre abstração e análise; a abstração separa uma única qualidade de um todo heterogêneo, ao passo que a análise distingue entre todas as qualidades presentes. Enquanto a análise é crucial para a explicação de Kant da formação de conceito, a abstração desempenha um papel secundário.
No desenvolvimento de Fichte da filosofia crítica durante a década de 1790, a abstração é elevada ao nível de "um poder absoluto" igual à "própria razão": "o mesmo poder de que Kant fez o objeto de sua investigação na *Crítica da razão pura"* (Fichte, 1794, p.216). É a abstração que elimina todos os objetos da consciência, deixando só o *Ich* [Eu] — o qual determina e é determinado por si mesmo — e o *NichtJch* [Não-Eu]. Aqui, a abstração torna-se o "ponto firme de distinção entre objeto e sujeito" e o *locus* para a derivação dos conceitos da ciência teórica e prática do conhecimento.
Hegel criticou a elevação por Fichte da abstração ao centro da filosofia por duas razões básicas. A abstração é obra da consciência natural, em oposição ao pensamento concreto da consciência filosófica. Representações abstratas ordinárias, tais como "homem, casa, animal", "de todas as funções da noção retêm somente a de universalidade, não levando em conta a particularidade e a individualidade" (Hegel, 1830, p.295; ver também p. 180). A explicação de abstração por Fichte reflete essa repressão não-filosófica da particularidade e individualidade em favor de universais abstratos. Hegel descreve as conseqüências políticas de tal abstração no estudo do terror revolucionário na *Fenomenologia do espírito,* onde a "abstração suprema" só pode negar o concreto na "fúria de destruição" (Hegel, 1807, p.359-62). A abstração para Hegel nada mais é senão o momento negativo de pensar e não pode permitir-se-lhe que domine a formação de conceitos.
A sensibilidade de Kant para a "ambigüidade" reconhecida da abstração foi perdida, em grande parte, por seus sucessores, que usaram o conceito como um meio de combinar argumentos indutivos e transcendentais. Uma interessante exceção é Marx, que rigorosamente distingue os dois sentidos de abstração. Na *Contribuição à crítica da economia política,* ele critica a economia política por converter abstrações indutivas, como "produção em geral", "população" e "trabalho" em categorias transcendentais e, por conseguinte, trans-históricas. Na esteira de Kant e da tradição escolástica, Marx restringe o uso de abstrações à revelação de diferenças específicas através da comparação com "qualidades específicas comuns", no seu caso, aquelas entre diferentes formações sociais e as qualidades específicas que parecem ter em comum (Marx, 1859, p. 190-1, 206-10).
O papel desempenhado pela abstração nas explicações indutivas e psicologísticas da formação de conceitos no final do século XIX e começos do xx redundou em seu descrédito. Husserl associa sistematicamente abstração e indução, e distingue-a da "redução fenomenológica" (Husserl, 1913, p.8l, 141-1; 1948, p.345), muito embora a redução se aproxime muito da definição não-indutiva de abstração de Kant.
ação *[ergon/poiesis/praxis, opere/factio/actio, Handlung] ver também* AUTONOMIA; CAUSALIDADE; EFETIVIDADE; ESPONTANEIDADE; LEGISLAÇÃO; LIBERDADE; VONTADE A explicação de Kant de *Handlung* foi herdeira de uma tradição de estudo da teoria da ação que se originou em Aristóteles e foi moldada pela introdução de perspectivas morais cristãs. Sua obra foi informada pelos equívocos dessa tradição, especialmente a respei-

to da distinção entre as várias espécies de ação, o problema da intenção e a diferença entre ação moral e ação política.
Para Aristóteles, o termo genérico para ação era *ergon* (atividade), do qual derivou *energeia* (Aristóteles, 1941,1050a). Quando esta última era revelada em "coisas feitas" *(poieton),* o seu modo era poético *(poiesis);* quando revelada em "ações feitas" *(prak-ton),* o seu modo era prático *(praxis).* Aristóteles distingue rigorosamente entre *poiesis* e " *praxis:* a primeira dirige-se ao mundo de acordo com as regras da arte *(techne),* enquanto a segunda dirige-se à vida *da polis* de acordo com *a phronesis* (Aristóteles, 1941,1140a; ver Riedel, 1975, p.99-101). A primeira é técnica, produzindo de acordo com regras; a segunda é deliberativa e discursiva. Além disso, *a praxis* está direcionada para o bem do indivíduo e da *polis;* há poucos vestígios de Aristóteles na distinção ulterior entre ação moral e ação política.
O acolhimento cristão dispensado a Aristóteles no século xm elaborou consideravelmente a sua explicação de ação, introduzindo novas distinções ao mesmo tempo que diluía outras. *Praxis* ou *actio* deixa de equilibrar o bem do indivíduo e da *polis* através da *phronesis;* em vez disso, a relação entre bens morais, legais e políticos torna-se indefinida e objeto de incômodo debate. Igualmente significativo é o colapso da distinção entre *poiesis* e*praxis,* evidente na tradução de Santo Tomás de Aquino *àepraxis* como *factio.* "Ações realizadas" são cada vez mais pensadas em termos de "coisas feitas" ou do movimento por meio do qual uma coisa é produzida. Nas palavras da definição técnica de Santo Tomás, "ação não indica outra coisa senão ordem de origem, na medida em que a ação procede de alguma causa ou princípio para o que é uma decorrência desse princípio" (Santo Tomás de Aquino, 1952, i, 41, 1).
A ação é pensada em termos de *techne,* originando-se numa causa ou princípio, em vez de resultar de um

processo de deliberação *{phronesis).* As conseqüências dessa mudança tornam-se evidentes nos problemas que Santo Tomás enfrenta com a temporalida-de da ação: em vez de coexistência de causa, ação e efeito no momento de deliberação, a ação deve ocorrer agora na presença da causa mas antes da presença do efeito (Santo Tomás, 1952,1,42,2). Isso introduz dois hiatos na descrição da ação (entre causa e ação, e entre ação e efeito), o que, por sua vez, sublinha a distinção escolástica entre ação interna e externa. A teoria da ação é subseqüentemente dominada por uma explicação em três etapas, a qual avança (i) da fonte de um ato na motivação ou intenção de um agente para (ii) sua produção ou manifestação, e termina em (iii) seus efeitos ou conseqüências. Esta tradição provou ser dotada de extrema elasticidade. Sobreviveu à cisão por Maquiavel entre motivação política e ética, a qual meramente inferiu as conseqüências anticristãs da separação cristã de ética e política. Também sobreviveu à igualmente ameaçadora separação por Lutero entre intenção e manifestação, em sua rejeição da justificação por obras, sem falar do seu uso da distinção entre motivação e ações externas em apoio da justificação pela fé. Entretanto, como é evidente na tortuosa dialética de *Liberdade de um cristão* (1520), de Lutero, as pressões exercidas por (e sobre) esse modelo de ação geraram extraordinárias proezas de imaginativa argumentação prática, não só no nível ca-suístico da conduta cotidiana (Weber, 1904-5), mas também nas esferas mais elevadas da filosofia e da teologia.

A teoria kantiana da ação é o mais duradouro monumento ao esforço para manter a síntese cristã/aristotélica em face das pressões desencadeadas pela modernidade protes-

tante. Em conformidade com a elisão recebida de *poiesis* e *praxis*, a ação para Kant é fundamental tanto para a razão teórica quanto para a razão prática (0'Neill, 1989). As ações são produzidas de acordo com regras governadas por leis mais elevadas, de origem indeterminada. O entendimento, na razão teórica, atua através de juízos que aplicam regras cuja necessidade final assenta em insondáveis leis superiores. Na razão prática, as ações são produzidas pela vontade que opera de acordo com uma máxima subjetiva, a qual, por sua vez, é policiada por uma lei superior.

O cerne da teoria da ação de Kant será encontrado não tanto em suas exposições da razão prática (CRPr, FMC) quanto na "Segunda analogia" da CRP, a qual diz respeito "ao nascimento ou morte da substância" (B 233) ou, como no título da edição de 1781 (CRP A), O "princípio de produção". Kant procura aí uma solução para os hiatos temporais que acompanham a diferenciação entre causa, ação e efeito. Sustenta ele, em primeiro lugar, que causa e efeito estão ordenados temporalmente — o efeito segue-se à causa — mesmo que não ocorra nenhum lapso de tempo entre ambos (A 203/B 248). Assim, a ordem ou relação define a ação: "Ação significa a relação do sujeito da causalidade com o seu efeito" (A 205/B 250). Mas, além dessa relação que existe entre o sujeito da causalidade e o seu efeito, a ação também é descrita como "auto-revelação de substância" através de "atividade e força" *{Tãtigkeit undKraft)* (A 204/B 249). Nessa concepção de ação como "a base inicial para toda a mudança de aparências" (A 295/B 250), a fonte de ação na auto-revelação de substância não se encontra ordenada de acordo com causa e efeito.

A questão transfere-se, portanto, para o caráter da substância que se revela através da ação. A causa da ação não pode estar ela própria sujeita à ação mas deve, de um modo livre e incondicional, iniciá-la. Está fora da relação de causa, ação e efeito, fora da sucessão e coexistência de aparências, através das quais se revela. Assim, Kant justapõe duas explicações de ação: uma relaciona o "sujeito de causalidade com o seu efeito", enquanto a outra, a auto-revelação de substância, atua de forma espontânea a fim de produzir a ordem de causa-ação-efeito. A separação do que pode ser descrito como os aspectos executivo e legislativo da ação humana é uma conseqüência de se pensar a ação em termos de produção de efeitos a partir de princípios causais. Contrasta com a inseparabilidade desses aspectos no momento *àaphronesis,* a qual combina aspectos legislativos e executivos de ação.

A distinção entre ação espontânea, legislativa — autonomia — e ação sujeita à causalidade — heteronomia—é ubíqua na filosofia prática de Kant. Neste ponto, a ação é vista como determinada, ou diretamente, através da inclinação heterônoma da vontade *[arbítrio/Willkür]* para objetos (impulsos sensíveis) como articulados em suas máximas, ou indiretamente, pela inquirição minuciosa da razão (através da vontade, *Willé)* de tais máximas para comprovação de sua conformidade com a forma da lei suprema — a aptidão da máxima para ser uma lei universal. Porque as máximas que governam a ação humana são passíveis de influência "externa", a inquirição minuciosa da razão só pode ser experimentada como uma ordem ou proibição. A vontade "age" legislativamente quando ordena ou proíbe a escolha de uma determinada máxima, enquanto *Willkür* produz a ação de acordo com máximas que combinam a causalidade da vontade e a causalidade de objetos. Essa teoria da ação de aspecto dual informa a distinção adicional entre ação legal e ação moral. Na primeira, a própria ação concorda com a lei, ao passo que na segunda estão em concordância não só a ação mas também a máxima do agente.

Com essa explicação, Kant procurou evitar as implicações tanto das teorias "racic-nalistas" da ação associadas à escola de Chrístian Wolff, quanto as "empiristas" de Shaf-tesbury, Hutcheson e Hume. As primeiras consideraram ser motivação suficiente para a ação a percepção de uma perfeição racional, ao passo que as últimas enfatizaram os motivos sensíveis para a ação. A teoria de Kant combina ambas as formas de motivação, embora dando-lhes um tom rousseauesco na distinção entre a imperscrutável vontade legislativa e os atos de vontades particulares concretas.

A teoria da ação de Kant estabeleceu a agenda para os subseqüentes desenvolvimentos nesse ramo da filosofia. Muitos filósofos, como os neokantianos do final do século XIX e pensadores contemporâneos como John Rawls, continuaram a trabalhar segundo um quadro de referência kantiano. Outros preferiram destacar este ou aquele aspecto de sua teoria: Fichte, por exemplo, sublinhou a autonomia absoluta da ação humana, ao passo que a sociologia positivista desenvolvida por Auguste Comte acentuou a sua heteronomia ao enfatizar o elemento de "determinação social". Alguns teóricos da ação volveram suas atenções para outras obras de Kant em busca de uma teoria alternativa de ação, com destaque para dois dos alunos de Heidegger: Hannah Arendt (1958, 1959) e Hans Georg Gadamer (1960), que leram e interpretaram a explicação kantiana do senso comum e do juízo reflexivo em CJ como uma reformulação moderna *àaphronesis* clássica.

Outros teóricos da ação desafiaram fundamentalmente a concepção kantiana de ação, embora permanecessem devedores de Kant por lhes ter propiciado um ponto de partida crítico para a exploração de novos caminhos. O primeiro deles foi Hegel, que contestou as oposições kantianas entre autonomia-heteronomia e moralidade-legalidade com uma tentativa fenomenológica de "pensar o futuro como *Sittlichkeit* ou "vida ética". Uma noção da fecundidade da obra de Hegel sobre ação e das diversas

respostas que ela provocou pode ser obtida por uma comparação de autores contemporâneos como Derrida (1974), Rose (1981) e Taylor (1975).

Um outro crítico influente da teoria kantiana da ação foi Nietzsche, que expôs o seu caráter antropocêntrico e sua presunção de que o sujeito atuante deve ser detentor de uma identidade "humana" fixa. Essa crítica inspirou as teorias anti-humanistas da ação, as quais separam a teoria da ação dos problemas do sujeito atuante e sua motivação. Nessa tradição, a ação não é vista como resultante de um sujeito unificado, nem é motivada por um desejo articulado em máximas e dedicado à produção de ações. Filósofos que trabalham dentro dessa tradição extremamente diversa (muitas vezes incorretamente descrita como "pós-estruturalista" ou "pós-moderna"), que se apoia em Marx, Freud e Heidegger, incluem Deleuze e Guattari (1972), Levinas (1961) e Lyotard (1983).

acidente *[symbebekos, accidens, Akzidens] ver também* ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA; ESQUEMA(TISMO); ESSÊNCIA; "EU PENSO"; HIPOTIPOSE; SUJEITO Acidente é classicamente definido em oposição a substância e figura na lógica escolásti-ca tardia e cartesiana como uma das cinco "idéias universais", a par de gênero, espécie, diferença e propriedade. Desde Aristóteles, o termo combinou sentidos lógicos e ontoló-gicos: um acidente é aquilo que pode ser predicado de um sujeito e o que não pode existir sem um sujeito. É o inverso de substância ou o que "não é predicável de um sujeito nem está presente num sujeito" (Aristóteles, 1941, 2a, 12). Seguindo Aristóteles, Santo Tomás de Aquino define um acidente como o que tem seu "ser em outro" *[esse in alio]*

(Santo Tomás, 1975,1, 63, 3), acrescentando que "uma substância não depende de um acidente, embora um acidente dependa de uma substância" (ibid., i, 23,7). Acidentes podem acontecer a uma substância, embora não sejam necessários para a sua definição ou existência. Descartes refina esse ponto, usando o exemplo de um triângulo para distinguir entre as cinco "idéias universais": uma figura delimitada por três linhas forma o gênero de triângulo; alguns são diferençados de outros pela posse de um ângulo reto, o que os distingue como uma espécie; esses ângulos retos possuem a propriedade de que a soma dos quadrados dos lados é igual ao quadrado da hipotenusa. Finalmente, alguns triângulos são movidos e outros permanecem imóveis; o movimento, porém, é um acidente de maneira nenhuma essencial para a definição de triângulo (Descartes, 1644, p.26; ver também Arnauld, 1662, p.58).
Leibniz seguiu em grande parte Descartes, mas esclareceu o caráter temporal de substância e acidente. "Uma entidade ou é em si mesma *[per se]* ou acidental *\per acci-dens];* ou, um termo ou é necessário ou mutável. Assim, "homem" é uma entidade *per se* mas "homem erudito" ou "rei" são entidades acidentais. Pois aquilo a que se dá o nome de "um homem" não pode deixar de ser um homem, exceto por aniquilamento; mas alguém pode começar a ser ou deixar de ser um rei, ou um erudito, embora continue a ser o mesmo" (Leibniz, 1966, p.47). Substância é assim redefinida como o que pode perdurar ao longo do tempo, ao passo que acidentes são aquelas qualidades que podem mudar com o tempo sem aniquilar a substância.
A tendência de Hobbes, Locke e Hume foi para minimizar a distinção de substância e acidente. Observa Locke: "Aqueles que pela primeira vez se depararam com a noção de *acidentes* como uma espécie de seres reais que necessitavam de algo que lhes fosse inerente, viram-se forçados a descobrir a palavra *substância* para lhes servir de sus-tentáculo" (Locke, 1690, p.86). Hume é ainda menos benévolo: "o mesmo hábito que nos faz inferir uma conexão entre causa e efeito leva-nos, neste caso, a inferir a dependência de todas as qualidades da substância desconhecida" (Hume, 1739, p.222). Mas assim como Kant procurou resgatar a categoria de causalidade do ceticismo de Hume, também defende a categoria relacionai de substância e acidente, porém em sua forma leibniziana como um modo de temporalidade.
A discussão de Kant de substância e acidentes apresenta muitas características interessantes: *substantia et accidens* compreende a primeira das categorias de relação (CRP A 80/B 230) mas é "designado um lugar entre as categorias de relação... mais como uma condição de relações do que contendo em si uma relação" (A 187/B 230). Como observou Mellin, isso faz da categoria "a base de todas as outras" (Mellin, 1797, vol. 1, p.49). Kant observa também que a distinção de acidentes e substância tem sido, "em todas as épocas", reconhecida "não só por filósofos mas até pela compreensão comum," como "estando na base da experiência", e que "embora seja sentida a sua necessidade, ela própria nunca foi provada" (CRP A 184-5/B 227-8).
Kant não conclui da ausência de tal prova que deva seguir Hume e desfazer-se de acidentes e substância, mas que, pelo contrário, cumpria reconsiderar a própria forma de prova (p §46). O discernimento de Kant quanto à futilidade de buscar a base de uma relação numa outra relação leva-o a desafiar a equivocação entre os aspectos lógicos e onto-lógicos de acidentes e substância. A substância não pode ser considerada como se fosse o sujeito de um juízo ou proposição, nem os acidentes como se fossem simplesmente pre-

dicados. É impossível atingir o sujeito final — isto é, a substância—por meios discursivos, porquanto o pensamento discursivo tende para um retrocesso infinito no qual cada sujeito é revelado como não sendo mais do que o predicado de um outro sujeito. Kant conclui: "Não devemos considerar nada que logramos alcançar como o último sujeito, e aquela substância mesma nunca pode ser pensada por nosso entendimento, por mais profunda que seja a penetração, mesmo que a natureza lhe revelasse seus segredos (P §46). Menos que tudo — e é esta a lição dos paralogismos —, podemos seguir os cartesianos e considerar o sujeito pensante, ou o eu do *cogito*, como um sujeito absoluto ou substância.
Entretanto, há necessidade de uma prova de acidentes/substância, a qual só pode ser satisfeita por um argumento analógico do princípio de permanência/alteração. Em vez de considerar a substância como sujeito, como uma "coisa-em-si", da qual os acidentes podem ser predicados, é necessário provar que o princípio análogo de permanência e alteração forma uma condição necessária para a experiência. Essa prova é apresentada na primeira analogia de experiência na CRP.
Com o argumento por analogia, Kant preserva a relação tradicional de acidente e substância, ao mesmo tempo que a traduz para o moderno princípio de permanência e alteração. Na tradução, acidente e substância são liberados de sua dependência da predica-ção lógica e considerados em termos ontológicos de existência e tempo. Kant argumenta que a alteração — a coexistência e sucessão de aparências — depende da permanência de um modo análogo àquele como os acidentes dependem da substância. Ou seja, a alteração não pode ser experimentada, medida ou representada sem permanência.
Kant não está dizendo, como sustentam alguns comentadores analíticos, que a própria permanência no tempo torna-se substância; o que ele diz, antes, é que a permanência está para a alteração numa relação análoga à da substância para os acidentes. E o "correlato permanente" de alteração. Pode ser pensado sem

coisas alteráveis, mas estas não podem ser pensadas sem ele. A relação de permanência e alteração é análoga à de substância e acidentes: "A *substância* permanece ... só os *acidentes* mudam" (CRP A 184/B 227): "Um acidente [é] simplesmente o modo como a existência de uma substância é positivamente determinada" (A 187/B 230). É ao que, na *Crítica da faculdade do juízo* (1790), Kant deu o nome de "hipotipose" ou "apresentação indireta" (CJ §59). Ele aí cita diretamente Locke e o exemplo de substância e acidente a fim de ilustrar a distinção de símbolo e esquema, bem como os usos de raciocínio analógico (§59). Neste caso, acidente e substância oferecem um símbolo de relação, enquanto permanência e alteração fornecem o seu esquema.

Uma vez que o entendimento só pode pensar substância e acidentes sob a Categoria de relação, trata de separá-los artificialmente, em vez de os considerar inextricável e mutuamente dependentes. De maneira análoga, o entendimento separa permanência e alteração, preferindo ver a existência como sofrendo alteração no tempo, em vez de discernir a inextricabilidade de permanência e alteração. Entretanto, é precisamente essa dependência que constitui o fundamento para a relação lógica e, portanto, para toda a síntese categorial, e oferece, "por conseguinte, o critério de substancialidade das aparências" (CRPA189/B232).

O uso por Kant de argumentação analógica não foi inteiramente reconhecido por seus sucessores: a maioria dos críticos e comentadores ou aceitou literalmente a sua explicação de substância e acidentes, ou ignorou-a por completo. Em *Sobre o conceito da*

doutrina-da-ciência, Fichte critica Kant por não explicar a relação entre substância e seus acidentes (Fichte, 1794, p.23) e passa a fazê-lo, convertendo a substância no sujeito ou "postulando o eu" (Ibid., p. 185). Schopenhauer reivindica uma especiosa legitimação kantiana para a sua identificação de substância com matéria, e acidentes com modos de ação ou matéria em movimento (Schopenhauer, 1813, p. 119). Nietzsche, no final do século XIX, critica Kant por ser conivente na tradicional elisão do sujeito lógico com a substância ontológica e converter assim aparências em meras manifestações de uma substância incognoscível (ver Nietzsche, 1901, §§484-5). Trabalhos recentes levaram a um renovado entendimento de formas analógicas de argumento (ver Derrida, 1987, p. 75-6) e abriram o caminho para uma apreciação mais sutil do uso estratégico por Kant de termos clássicos tais como acidente e substância.

acroamas

[acroamatal/acroamático (alguma coisa ouvida, lição oral) *ver também* CONSTRUÇÃO; PRINCÍPIO
Embora Kant só distinga explicitamente entre acroamas e axiomas em L, a distinção está subentendida em toda a sua filosofia teórica. Ambos são proposições fundamentais *(Grundsãtze),* mas os axiomas são expostos em intuição, ao passo que os acroamas são apresentados discursivamente (L p.606). A razão para a distinção entre as duas espécies de proposição fundamental encontra-se na polêmica de Kant contra a extensão à filosofia das formas matemáticas de prova postulada por Wolff. Em ICP, Kant distingue entre os "princípios não analisáveis" da matemática e da filosofia, considerando os primeiros (axiomas) como figurais, os segundos (acroamas) como discursivos. Ao contrário dos axiomas matemáticos, os princípios filosóficos "nada mais são do que palavras" (ICP, Parte I, §2).
Em CRP, a distinção entre axiomas e princípios discursivos deixa de ser imediatamente lingüística, mas depende da condição da determinação temporal da experiência. Os acroamas são os 12 princípios do entendimento puro (axiomas de intuição, antecipações de percepção, analogias de experiência, postulados de pensamento empírico). Esses princípios não são axiomáticos mas discursivos; recebem sua autoridade através de um processo discursivo de legitimação ou prova. Essa prova é realizada através da reelabo-ração de termos filosóficos tradicionais, tais como, no caso da primeira analogia, os de "substância e acidente". Os acroamas estão abertos a constante desafio discursivo e são legitimados através da linguagem e da análise da linguagem. O *insight* de Kant sobre o caráter lingüístico de princípios filosóficos perdeu-se, em grande parte, antes do século xx e do surgimento de interpretações informadas por filosofias hermenêuticas e analíticas da linguagem (ver, por exemplo, Bennett, 1966, 1974; Gadamer, 1960; Heidegger, 1929; Strawson, 1966).

afecção *ver* AFETO

afeto

\pathos, ajfectus, Affekt] ver também ÂNIMO *(GEMÜT);* APARÊNCIA; ENTUSIASMO; IMAGINAÇÃO; PAIXÃO; PSICOLOGIA
A confusão criada em torno deste termo é agravada por tradutores de Kant que o interpretaram diversamente como "paixão", "emoção" e "afecção". Acompanhar a tradução de Strachey do termo de *Freud Affekt* como "affect" [afeto] ajuda a esclarecer o uso por Kant, embora o termo seja intrinsecamente ambíguo. Sua ambigüidade já era assinalada

por Santo Agostinho no século V. Observou ele em *A cidade de Deus* (426) que "essas agitações da alma, a que os gregos chamam *pathe* [são descritas por] alguns dos nossos autores latinos, Cícero, por exemplo ... como distúrbios *[perturbationes],* outros como afecções *[affectiones]* ou afetos *[affectus],* ou ainda como paixões *[passiones]"* (Santo Agostinho, 1972, Livro 10, capítulo 4). Além disso, o contraste assinalado por Santo Agostinho entre a noção platônica de que as paixões são restringidas pela razão e a doutrina estóica de *ataraxia* (estado em que o indivíduo está livre da paixão) ainda subestima os muitos significados conferidos *apathos* na filosofia grega clássica.
Aristóteles usa o termo *pathos* em pelo menos três sentidos complementares, mas distintos. Primeiro, o termo denota uma qualidade cuja causa não é constitutiva da definição do seu sujeito (ver Aristóteles, 1941, 9b, 28); assim, mudança em qualidade ou "alteração" é definida na *Metafísica* como "mudança a respeito de uma afecção *[pathos]"* (Aristóteles, 1941, 1069b, 12). Um segundo sentido se destaca na *Ética a Nicômaco,* onde *pathe* são "os sentimentos acompanhados por prazer e dor" (Aristóteles, 1941, 1105b, 23) e que são distintos de faculdades e virtudes. O terceiro apresenta *pathos,* em *De anima,* como um certo "modo ou movimento do corpo" (Aristóteles, 1941,403a).
O estreitamento do significado de *pathos* de qualidade em geral para a qualidade específica da alma

apontada por Santo Agostinho persistiu até Descartes e Espinosa. Descartes distinguiu entre *affectio,* que para ele é sinônimo do primeiro sentido aristoté-lico de *pathos* como uma qualidade, e *affectus,* que significa sentimento, emoção ou "paixão da alma". Espinosa reelabora essa distinção *na Ética,* passando de afecção como qualidade ou modo de substância (como em Espinosa, 1985, Parte I, proposição 4) para afeto como sinônimo de emoção *(commotionem, seu affectum,* na Parte V, proposição 2). A transição é realizada na crucial Parte III, intitulada "Da origem e natureza das afecções", onde Espinosa naturaliza os afetos emocionais convertendo-os em afecções ou qualidades da natureza (ver Wolfson, 1962, vol.2, p. 193-5).

A superação racional por Espinosa da distinção cartesiana entre afeto e afecção é adotada por Kant, que relaciona os dois termos através do poder da imaginação, uma solução que não está, em absoluto, livre de ambigüidade. Ele apresenta o afeto como um conceito da psicologia empírica, mas pressupõe tratar-se sempre do resultado de um ser humano ser afetado por objetos e idéias. De um modo análogo, a discussão epistemoló-gica da afecção em CRP parte do princípio de que ela envolve não só qualidade em geral, como no primeiro sentido de Aristóteles, mas também um movimento do *Gemüt,* por outras palavras, um afeto emocional.

Kant discute mais extensamente a psicologia empírica de afeto em A §§73-8; CF Parte II, §6; MC §XVli; CJ §29. Em cada caso, o afeto está aliado à paixão *(Leidenschaff),* na medida em que ambos "excluem a soberania da razão" (A §73) e "pertencem à sensibilidade (MC p.407, p.208) como "movimentos" do *Gemüt.* Afeto difere de paixão por ser irrefletido; é um "inebriante", enquanto a paixão é refletida e sombria, uma "doença" (A §73). O afeto é "cego" em sua escolha de fins ou meios, e é um movimento impulsivo que torna impossível a "livre deliberação" e a "autodeterminação" (CJ §29).

Esta caracterização do afeto recorda o terceiro sentido aristotélico *de pathos* como um movimento do corpo, mas Kant amplia-o para incluir também o segundo sentido. Pois o afeto não é simples movimento como tal, mas um movimento que ultrapassa um obstáculo "como água que rompe uma represa" (A §74). Isso junta-se ao sentimento de

prazer e dor, e leva Kant a fazer uma distinção crucial entre duas espécies de afeto. Em A, a distinção é formulada em termos tomados de *Elementa medicina* (1780) pelo médico escocês John Brown (1735-88). Os afetos ou são "estênicos" — "excitantes e freqüentemente exaustivos"—ou "astênicos"—sedativos e relaxantes. Ambos são agradáveis na medida em que "libertam de tudo o que refreia a vitalidade" (A §76), mas esse prazer pode adotar diferentes formas. Isso é evidente em CJ, onde Kant distingue entre "afetos estrênuos" e "lânguidos"; os primeiros são caracterizados como sublimes e excitam a "consciência para superar toda e qualquer resistência", ao passo que os segundos são belos conforme neutralizam o sentimento de resistência (CJ §29).
A condenação do afeto é determinada mais proximamente na discussão de Kant do "entusiasmo" — a "participação afetiva no bem" (CF Parte n, §6). Esse afeto pode ser constitutivo, como no caso da revolução do povo francês; no entanto, não pode ser totalmente apreciado, uma vez que os "afetos como tais merecem censura". Não obstante, Kant desenvolve uma avaliação positiva de afeto através de sua distinção entre o belo e o sublime. Se o entusiasmo fosse um belo afeto, então estaria condenado como "uma momentânea aparição cintilante que deixa uma pessoa lânguida" (MC p.409, p.209). Se for considerado um afeto sublime, então torna-se formativo, um movimento do *Gemüt* que "deixa para trás uma disposição de ânimo *[Gemütsstimmung]* que, embora seja apenas indireta, exerce uma influência sobre sua consciência de sua própria força e resolução". O afeto de entusiasmo é importante mas pode correr o risco de sucumbir ao derivar para a bela languidez ou para a paixão fanática.
A caracterização por Kant do afeto como um movimento da alma *(Gemütsbewe-gung)* que combina aspectos sensuais e ideais, na medida em que evoca prazer e dor, identifica-o como a expressão da faculdade da imaginação *(Einbildungskraft).* E através dessa faculdade que Kant relaciona afeto e afecção, ou o modo ou qualificação da imaginação central para CRP.
A discussão de afecção na "Estética transcendental" e na "Dedução" de CRP tem características que o próprio Kant descreve como paradoxais. A afecção é o modo como uma aparência afeta o *Gemüt*, uma proposição que só escapa à tautologia se for admitido que as formas de intuição que constituem aparências são "o modo em que o ânimo *[Gemüt]*, é afetado pela sua própria atividade... e, assim, é afetado por si mesmo" (CRP B 67). Ao relacionar assim a afecção como uma qualidade aos afetos do *Gemüt,* Kant suscita "problemas" e "dificuldades" que ele aborda na segunda dedução, no transcurso do que se tornou conhecido como o problema de "dupla-afecção".
O problema envolve a relação entre a psicologia empírica do afeto e a afecção da percepção, ou como o *Gemüt* pode vir a afetar-se. A auto-afecção parece contraditória, uma vez que "teríamos então de estar numa relação passiva [de afecção ativa] para conosco" (CRP B 153). Uma resposta reside na dupla-afecção, em que o eu aperceptivo que pensa distingue-se do eu psicológico que intui. Esta tese assenta numa distinção implícita entre a afecção do eu aperceptivo, a qual condiciona as aparências de acordo com a tábua de categorias, e o eu intuitivo, o qual é afetado tanto pelas categorias quanto pelos objetos de percepção. É, pois, uma leitura cartesiana desse problema que insiste na separação de afecção e afeto.
O texto de Kant, com sua ênfase sobre o papel da faculdade da imaginação, parece inclinar-se, porém, para uma fusão não-cartesiana de afeto e afecção. A imaginação

comporta-se ativae passivamente; ela produz (CRP B 154) as categorias e sensações que a afetam. Em termos de CJ, a imaginação é formativa, deixando traços de seus afetos que, por seu turno, a afetam ou convertem-se em afecções ou modos de aparecer. Essa interpretação aponta para um elo controvertido entre a primeira e a terceira críticas, o qual foi explorado na filosofia francesa recente inspirada pela definição psicanalítica de afeto. Informa, por exemplo, a mudança de Lyotard de uma freudiana "economia libidinal" "(1974) para um kantismo que sublinha o papel do entusiasmo e do senso comum (1988, 1991).
Depois de Kant, as discussões de afeto e afeccção ramificaram-se em psicologia e epistemologia. Os psicólogos, de um modo geral, aceitaram o alinhamento de Kant do afeto com a atividade não-consciente, embora os naturalistas do final do século xix não aceitassem o seu postulado da alma. Provavelmente o mais influente emprego do termo no pensamento do século XX tenha sido o de Freud, que lhe atribuiu um lugar importante em sua explicação metapsicológica da repressão. Na epistemologia pós-kantiana, o estudo da afecção foi subordinado, em grande parte, aos mais vastos problemas da relação do sujeito cognoscente e do objeto conhecido, e repetiu o problema da dupla-afecção com filósofos defendendo um lado contra o outro. Entretanto, o próprio Kant parece ter optado por não resolver o problema e deixá-lo, antes, em aberto como uma dificuldade inevitável mas fértil ou "aporia".
afinidade *[Affinitãt, Verwandschaft] ver também* APERCEPÇÃO; ASSOCIAÇÃO; DEDUÇÃO; HETEROGENEIDADE; IMAGINAÇÃO; SÍNTESE; UNIDADE Afinidade é um conceito enigmático usado por Kant em vários contextos a fim de relacionar elementos heterogêneos sob muitos aspectos. Em CRP serve para relacionar a sensibilidade com o entendimento e o entendimento com a razão. É central para a "primeira dedução", onde forma o "terreno objetivo de toda a associação de aparências". Dela são

derivadas não só a "associação de aparências" como "dados dos sentidos", mas também sua "reprodução de acordo com leis" e até a "própria experiência" (CRP A 123). No "Apêndice à dialética transcendental", apresenta-se como uma idéia ou lei regulativa prescrita pela razão para o entendimento. Neste caso, a afinidade combina as leis de "homogeneidade genérica" e "heterogeneidade específica" ao prescrever a continuidade entre gêneros e espécies (CRP A 658-9/B 686-7).

Na "primeira dedução", a afinidade não só relaciona sensibilidade e entendimento mas também parece possuir características objetivas e subjetivas. É o "fundamento transcendental de unidade" que garante a validade objetiva de associações entre fenômenos tais como causa e efeito. Mas enquanto a afinidade assim estabelece "a possibilidade da associação de muitos, desde que se situe no objeto (CRP A 113), ela própria "não se encontra em parte nenhuma, salvo no princípio da unidade de apercepção" (A 122), e "só é possível" por meio da "função transcendental da imaginação" (A 123). Esta última é obra da "imaginação produtiva", garantindo a "necessária unidade na síntese do que é múltiplo em aparência" (A 123). Essa afinidade de unidade do múltiplo criada pela imaginação produtiva é tratada, pois, como se residisse no objeto.

O argumento de Kant na "primeira dedução" é esclarecido por alguns comentários casuais em A (§31 c), os quais o mostram trabalhando com dois sentidos de afinidade, um genealógico, o outro produtivo. No primeiro, Kant define afinidade como "a união esta-

belecida pela derivação do múltiplo a partir da base ou fundamento singular"; no segundo —recorrendo a uma analogia química—define-a como uma interação "que liga dois elementos especificamente distintos entre si, mas que se afetam intimamente um ao outro, de tal modo que a combinação cria uma terceira entidade que tem propriedades que só podem ser produzidas pela união de dois elementos heterogêneos" (§3 lc). Numa sugestiva nota de rodapé, a extensão da analogia é ampliada da síntese química para a reprodução sexual, pois a natureza inorgânica e orgânica assim como corpo e alma estão "baseados na separação e união dos dissemelhantes".

No que se refere à dedução, a afinidade pode ser lida, em termos genealógicos, como o "terreno transcendental" para a associação de aparências e, em termos produtivos, como a obra da imaginação ao criar experiência a partir dos materiais heterogêneos de sensibilidade e entendimento. Essa leitura é explicitamente corroborada pelo comentário em A de que "a despeito de sua dissimilaridade, entendimento e sensibilidade formam por si mesmos uma estreita união para produzir a nossa cognição, como se um fosse procriado pelo outro, ou como se ambos tivessem uma origem comum" (§31c). Kant admite que a união de afinidades genealógicas e produtivas é difícil de analisar, um ponto que é repetidas vezes mencionado em CRP. Essas admissões foram usadas no século XX para apoiar as leituras "antifundacionalistas" de Kant, as quais destacam o trabalho em curso da imaginação produtiva, contra as visões estáticas que postulam a existência de "fundamentos transcendentais" que servem como fundações para o conhecimento e a ação (Deleuze e Guattari, 1984; Heidegger, 1929).

afirmação *ver* NADA; NEGAÇÃO; REALIDADE; SER; TRANSCENDENTAL

agradável

[Angenehm] ver também AFETO; BELEZA; COMPLACÊNCIA; ESTÉTICA; GOSTO; PRAZER; SENTIMENTO

De um grupo de vocábulos presentes na estética e filosofia prática de Kant, "agradável" é usado para descrever o sentimento de prazer. Apresenta-se como um termo numa oposição histórica que Kant repete a fim de definir a sua própria posição. Associa-o aos escritos da escola britânica do "senso moral", que ele contrasta com a escola racional-per-feccionista alemã de Christian Wolff e seus seguidores. Em FMC, o sentimento do agradável "só influencia subjetivamente a vontade por intermédio da sensação" (FMC p.413, p.24) e é o oposto da determinação racional pura da vontade proposta pelos wolffianos. Kant situa-se entre os dois argumentos ao desenvolver o conceito de um imperativo, o qual tem características subjetivas e objetivas.

Uma forma análoga de argumentação é adotada em CJ §§3-7, onde o contraste entre o agradável (isto é, a teoria britânica do "gosto") e o bom (ou seja, a teoria alemã de "estética") é usado para ressaltar a terceira posição do próprio Kant. O agradável, o bom e o belo são espécies do gênero "prazer"; cada uma constitui uma "modificação do sentimento de prazer e desprazer", assim como uma relação de uma representação com o seu objeto (CJ §3). Mas o prazer no agradável consiste em que os "sentidos encontram prazer na sensação" (§3) ou no sentimento de prazer evocado pela presença de um objeto de sensação. Inversamente, o bom envolve a presença de um conceito de entendimento. A noção de Kant da natureza do prazer no belo é definida negativamente contra essa oposi-

ção, como não sendo sensível nem racional, nem exigindo a presença de objeto ou conceito.

Para explorar a fundo o contraste entre agradável e bom, Kant exagera as características infelizes do primeiro. Torna desnecessário ou supérfluo um juízo e gratifica o desejo; e, como mero prazer, oferece um deleite "patologicamente condicionado (por estímulos)" (§5). Pior ainda, é um fator significativo "até com animais irracionais", um "sentimento privado" essencialmente associai. Essa forma de argumentação foi usada como exemplo dos efeitos deletérios sobre a análise filosófica do pensamento expresso em função de dicotomias. De fato, alguns autores vêem o procedimento de Kant como partícipe numa série de formulações dicotômicas herdadas que caracterizam a filosofia ocidental, dicotomias que, entre outras coisas, privilegiam a razão em detrimento do corpo, o masculino sobre o feminino, o europeu sobre o não-europeu (ver Irigaray, 1974 **e** 1984). Contudo, o procedimento de Kant pode ser defendido como a descoberta de formulações filosóficas alternativas através da repetição de oposições culturalmente recebidas (ver Caygill, 1989).

ajuizamento

[Beurteilung] ver também CÂNONE; JUÍZO; JUÍZO REFLEXIVO; SUBSUNÇÃO; VERDADE
Ajuizamento e subsunção são os dois modos de juízo reconhecidos por, Kant: o primeiro distingue "se uma coisa está ou não submetida a uma determinada regra," enquanto o segundo é "a faculdade de submeter a regras" (CRP A 132/B 171). O ajuizamento diz respeito ao uso canônico do juízo para distinguir entre verdadeiros e falsos juízos, ao passo **que** subsunção formula o juízo e é parte do seu *organon.* Kant estuda o uso estimativo do juízo no contexto de juízos teóricos, práticos, estéticos e teleológicos, referindo-se ocasionalmente à "faculdade" ou "poder" de ajuizamento *{Beurteilung)* (um vocábulo sistematicamente mal traduzido como faculdade ou poder de *julgar).* Em FMC, Kant refere-se a um "princípio" que, embora não conhecido "abstratamente em sua forma universal", serve como "padrão" ou "bússola" para distinguir entre boas e más ações (p.404, p. 16) e que ainda não é tão eficaz no caso de juízos teóricos. Os juízos estimativos não requerem o conhecimento de uma regra, mas simplesmente a capacidade de discriminar; isso torna-a especialmente significativa para os juízos reflexivos estéticos e teleológicos, os quais são definidos pela ausência de uma regra definida. Assim, a maioria dos juízos examinados em CJ são estimativos; os juízos estéticos de §9, para dar um único exemplo, são ajuizamentos de objetos de acordo com o livre jogo de imaginação e entendimento, ao passo que os juízos teleológicos são ajuizamentos da natureza segundo a *"analogia* com a causalidade por fins" (CJ Parte li, Introdução).
O significado da distinção de Kant entre ajuizamento e subsunção só recentemente começou a ser apreciado em toda a sua plenitude. Isso é, em grande parte, o resultado da ênfase recente, na filosofia cultural e política, sobre diferença **e** juízo diferencial. As interpretações do juízo reflexivo de Kant por Arendt (1989) e Lyotard (1983), por exemplo, exploram o juízo discriminativo para a ação política e para a prática da crítica de arte e da crítica literária.
alma *ver* ÂNIMO *(GEMÜT);* EU; "EU PENSO"; IDENTIDADE; PARALOGISMOS; PSICOLOGIA

amizade

[philia, amicitia, Freundschaft] ver também AFETO; AMOR; SOCIABILIDADE

A amizade era central para a filosofia teórica e prática grega e romana, onde o seu significado ia do contraste metafísico de Empédocles entre amizade e conflito até ao elogio da amizade por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* e a concepção estóica romana de amizade para a raça humana. Na filosofia cristã está em plano secundário em relação às reflexões sobre o amor, mas volta a assumir, com Kant, um importante lugar na ética.
Kant considera a amizade um ideal definido como "a união de duas pessoas através de igual amor e respeito mútuo" (MC p.469, p.261). A amizade consiste em realizar um equilíbrio entre a atração de amor e a repulsão do respeito. Por essa razão, Kant considera extremamente difícil atingi-la e sustentá-la. Estabelece uma distinção entre amizade moral e estética/amizade pragmática: a primeira enfatiza o elemento de respeito e é definida como "a completa confiança de duas pessoas em revelarem mutuamente seus juízos e sentimentos mais secretos, na medida em que tais revelações são compatíveis com o respeito mútuo" (p.471, p.263), ao passo que a segunda realça o amor e baseia-se em sentimentos de benevolência.

amor

[eros/agape, amor, Liebe] ver também CASAMENTO; ESPERANÇA; FÉ; RESPEITO; SEXO
Como a terceira e maior das "virtudes teologais" medievais (ver Santo Tomás de Aquino, 1952, II, i, 62), o conceito de amor teve uma longa e complexa história que combinou elementos do *eros* filosófico grego, ou o desejo do outro baseado na carência, com o *agape* cristão ou amor do próximo e até do inimigo (ver Nygren, 1982). Embora Kant não estivesse diretamente interessado no conceito de amor, e só tangencialmente o discutisse, o quadro de referência de sua análise combina, não obstante, aspectos eróticos e agápicos.
Quando examina o amor como sentimento, seu discurso reflete usualmente uma tendência erótica e trata das formas de disciplinar o instinto sexual. Em CHH, o adiamento de relações sexuais é uma das quatro iniciativas por meio das quais a "razão" distinguiu os seres humanos dos animais: "A *recusa* foi o expediente pelo qual estímulos puramente sensuais foram investidos de uma qualidade ideal e que assinalou gradualmente o caminho do desejo puramente animal para o amor" (CHH p. 113, p.224). A característica fundamental nessa transição consiste em impregnar o desejo sensual com as qualidades racionais de respeito. Essa combinação de amor e respeito informa também a descrição mais agápica de amor ao próximo em MC, onde o amor "atrai" seres humanos uns para os outros e o respeito os distancia: a realização do dever de amor faz com que o outro se sinta "devedor de gratidão" para comigo, enquanto o respeito coloca-me na obrigação de "me manter dentro dos meus próprios limites, de modo a não subtrair nada do valor que o outro, como ser humano, é autorizado a atribuir-lhes" (MC p.450, p.244).
A discussão do amor por Kant é caracteristicamente protestante em sua ênfase sobre a intenção e a colocação da ação em segundo plano — os três "deveres do amor" (benevolência, gratidão e simpatia) são, pois, estados de espírito e não ações concretas. Essa ênfase também informa o seu comentário sobre os dois mandamentos de Jesus para "amar a Deus" e "amar ao próximo como a ti mesmo" (Mateus 22: 37-39). O primeiro amor é traduzido em termos de motivação de uma ação: "Não cumpras o teu dever por qualquer outro motivo senão o incondicional apreço pelo próprio dever, que é amar a Deus." O mesmo vale para o segundo: "Promove o bem-estar [do teu próximo] usando a tua boa vontade, que é imediata e não derivada de motivos egoístas" (RL p. 160-1, p. 148).

Como acontece com tantos conceitos de Kant, os seus comentários sobre o amor estimularam considerável soma de reflexões, muitas delas em oposição às suas idéias. A geração pós-kantiana imediata de filósofos alemães esteve profundamente interessada na filosofia do amor. Hegel, em seus *Escritos teológicos*, esforçou-se por unificar amor e respeito na noção de "reconhecimento mútuo". Novalis e Hõlderlin tentaram fundir amor erótico e agápico, enquanto Friedrich Schlegel explorou aspectos do amor erótico ' em seu romance *Lucinda.* Não obstante, nessas e em outras filosofias subseqüentes de amor, a influência de Kant foi mínima e indireta.

análise

[analusis] ver também ANALÍTICA; MATEMÁTICA; MÉTODO; SÍNTESE Kant combina dois sentidos de análise em sua obra, um derivado da geometria grega, o outro da física e química modernas. Ambos permanecem próximos do sentido grego original de "soltar", "desatar" ou "liberar", mas cada um envereda por caminhos diferentes. O primeiro procede "lematicamente" [isto é, de acordo com um lema, *Lehnsãtze]:* parte-se do pressuposto de que uma proposição é verdadeira e procura-se uma outra verdade conhecida, da qual essa proposição possa ser deduzida. O segundo procede decompondo totalidades complexas em seus elementos.

Diógenes Laércio menciona que Platão foi "o primeiro a explicar a Leodâmos de Tasos o método de solucionar problemas por análise" (1925, vol.i, p.299). Que isso não se refere ao método platônico geral de divisão é sublinhado por Proclo em seu *Comentário sobre o primeiro livro dos elementos de Euclides,* no qual £ análise é apresentada como um método de investigação por meio de lemas (Proclo, 1970, p. 165). Esse método de análise geométrica é apresentado com extrema clareza por Arnauld em *A arte de pensar:* os geômerras, quando se defrontam com um problema a solucionar, concedem a verdade da proposição e examinam as conseqüências desse pressuposto. Concluem que o que foi pressuposto é de fato verdadeiro se, no decorrer de seu exame, chegam a alguma verdade clara, da qual o pressuposto pode ser inferido como conseqüência necessária (Arnauld, 1662, p.308). A seguir à descoberta da "verdade clara", a prova da proposição pode ser então sinteticamente reconstruída.
O método de análise geométrica específico atribuído a Platão teve um paralelo na explicação de natureza mais geral proveniente da física aristotélica. Em *Da geração e da decomposição,* Aristóteles descreve uma "análise" (a qual atribui também a Platão) que se desenrola de complexos para os seus elementos: "ele transporta sua análise dos 'elementos' — ainda que sejam sólidos — de volta aos 'planos'" (Aristóteles, 1941, 329a, 24). A tradição aristotélica enfatizou esse modo de análise, usando-o para justificar a passagem da física para a metafísica. Santo Tomás de Aquino, por exemplo, descreveu "o fim último da análise" como a "aquisição das mais elevadas e mais simples causas, as quais são as substâncias separadas" ou, por outras palavras, "a observação atenta *[consi-deratio]* do ser e as propriedades do ser como ser" (Santo Tomás de Aquino, 1986, p.72). Também neste caso a análise é contrastada com a síntese, procedendo a análise dos "efeitos para as causas", a síntese das "causas para os efeitos".
Descartes parece sugerir uma combinação dos sentidos geométrico e redutor de análise na "Resposta à segunda objeção". Escreve ele: "A análise mostra o verdadeiro caminho, pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta [análise geométrica] e derivada, como se fosse o efeito da causa [análise física]" (Descartes, 1968, vol.Il, p.48). Ele

também sugeriu que os antigos ocultaram seu método de análise por detrás de sua apresentação sintética em termos de axiomas, postulados e definições. Diferentemente de Santo Tomás de Aquino e da herança escolástica, Descartes não viu nenhuma transição fácil entre a análise da física e a metafísica. As "noções primárias" desta última são "desmentidas" pelos sentidos e, portanto, só podem ser analisadas e não receber uma apresentação sintética. Descartes comenta: "Por isso é que a minha obra adotou a forma de Meditações em vez de Disputas Filosóficas ou dos teoremas e problemas de um geôme-tra", embora tenha-se provado que ele foi incoerente sobre esse ponto.
Depois de Descartes, a combinação de análise geométrica e física foi aceita como axiomática, embora ocorressem novos desenvolvimentos. Espinosa, numa carta para Heinrich Oldenburg, menciona a análise química do salitre [nitrato de potássio] por Boy-le, um experimento destinado não só a abalar as doutrinas escolásticas da substância, mas também a introduzir a metáfora da análise química na filosofia. Newton e Leibniz também ampliaram o significado de análise de modo a incluir nela o desenvolvimento do cálculo infinitesimal. Nos *Princípios matemáticos da filosofia natural,* Newton escondeu seu "método [analítico] das fluxões" sob uma apresentação geométrica, sintética, ao passo que Leibniz tentou abertamente ampliar a "análise" de modo a incluir a *analysis si-tus,* precursora da topologia (1976, p.254-9).
Embora todas essas mudanças no significado de análise interfiram no uso do termo por Kant, este foi principalmente governado por uma elisão não só de análise geométrica e física, mas também dos métodos de descoberta e apresentação. Em ICP, Kant distingue entre matemática e filosofia em função de seus métodos de obtenção de certezas; a matemática emprega um método sintético, a filosofia um método analítico (ICP p.276, p.248). A filosofia analisa conceitos "confusos ou insuficientemente determinados," e dedica-se, através dos dois estágios, primeiro, a esclarecer suas qualidades e, depois, a determinar a relação recíproca dessas qualidades.
Nesta altura, Kant restringe a filosofia à análise, criticando o uso por Wolff da forma geométrica de apresentação sintética. Embora abstendo-se de apresentação geométrica, a análise filosófica como método de descoberta adota os procedimentos lemáticos de análise geométrica. Kant ilustra o método de análise com o exemplo do tempo: "A idéia de tempo tem de ser examinada em todas as espécies de relação se quisermos que seus traços característicos sejam descobertos por meio de análise (clarificação): diferentes traços característicos que foram abstraídos têm de ser combinados entre si para ver se, juntos, produzem um adequado conceito [determinação]" (ICP p.277, p.249). Ao elaborar exemplos, qualidades e combinações hipotéticos, Kant procura — como os geôme-tras — descobrir os elementos essenciais. Usar qualquer outro procedimento é confiar no "afortunado acidente" de que as qualidades e determinações dadas provem ser as certas.
Kant elucida a distinção entre análise geométrica e física na Dl, alinhando a análise filosófica com a redutiva. A análise filosófica não procede somente dos efeitos para as causas mas, no seu lugar, explora as partes possíveis de um dado conceito através de hipóteses: "a análise, tomada em seu primeiro sentido, é uma regressão *daquilo que é fundamentado no fundamento,* enquanto, em seu segundo sentido, ela é a regressão de um *todo para as suas partes possíveis ou mediatas" (pi* §1). A análise filosófica não parte para a busca de uma hierarquia de causas ou princípios mas procura, através de experimentos e hipóteses, determinar qualidades elementares e suas possíveis combinações.

A CRP está profundamente imbuída de uma forma geométrica de análise, embora a sua presença tenha sido obscurecida pela distinção de Kant em P entre formas sintéticas e analíticas de apresentação. Descreve aí a CRP como "executada no estilo sintético" e os p como "esboçados segundo um método analítico". Com efeito, os dois modos de apresentação caminham em direções diferentes: um avança dos "princípios para os conseqüentes, ou do simples para o composto", ao passo que o outro "inicia com o condicionado e com o que está fundamentado e prossegue até aos princípios" (L p.639). A análise como "o método de descoberta" adota um procedimento diferente: assim como os geômetras gregos descobriram suas provas por meio de análise mas apresentaram-nas sintetica-mente (SD p. 191, p. 111), também Kant faz suas descobertas através da análise mas apresenta-as em forma sintética.
Por conseguinte, a análise é apresentada na CRP como um procedimento lemático, pressupondo as formas de juízo e só então determinando os elementos e combinações que as tornam possíveis. Assim, na "Introdução", a análise é distinguida da "doutrina" (a qual seria uma forma de apresentação) e descrita como uma "crítica transcendental", uma "pedra de toque do valor, ou ausência de valor, de todo o conhecimento *apriorí"* (CRP A 12/B 26). A análise procede formulando hipóteses de qualidades e combinações possíveis para ver como se correspondem mutuamente.
Esse procedimento analítico é ilustrado pela dedução "B", a qual começa com a descoberta de que a "combinação" ou a qualidade de combinar conceito e intuição é fun-dafnental. Depois, Kant analisa a combinação e descobre nela *6* "ato de um sujeito" e uma unidade extracategorial. Após a descoberta dessas qualidades, torna-se necessário supor determinações, ou relações entre elas, para o que Kant segue a "pista" da tábua de juízos. Acrescenta um característico toque adicional ao sustentar que se a análise se

analisasse a si mesma, descobrir-se-ia constituída por combinação, "uma vez que só tendo sido combinada *pelo entendimento* pode qualquer coisa que leva em conta a análise ser dada à faculdade de representação" (CRP B 130).
O termo análise tem sido amplamente empregado no século XX e, com freqüência, foi ilegitimamente remetido de volta a Kant. A maior parte do uso contemporâneo, citando Wittgenstein, "oscila entre ciência natural e gramática" (Wittgenstein, 1953, §392) e esquece quase sempre o método geométrico de análise empregado por Kant. Freud, por exemplo, embora relacionando analogicamente o seu uso de "análise" com a química, está como Kant em busca de "qualidades" clarificadas e suas "relações determinadas": "Sublinhamos para o paciente esses motivos pulsionais, que estão presentes em seus sintomas e dos quais ele não tinha até então consciência — tal como um químico isola a substância fundamental, o 'elemento' químico retirado do sal em que estivera combinado com outros elementos" (Laplanche e Pontalis, 1973, p.368). O influente programa de Wittgenstein de "investigação gramatical" analisa formas de expressão através de um processo "como o de desmanchar uma coisa" (Wittgenstein, 1953, §90), se bem que, diversamente de Kant e Freud, ele não esteja em busca de "qualidades" ou "sais" analógicos mas contenta-se em afirmar determinadas relações. A análise matemática, entretanto (isto é, o estudo das propriedades de funções contínuas), tem pouco a ver com Kant e traça a sua genealogia a partir da geometria de Descartes e do desenvolvimento do cálculo infinitesimal.

analítica *ver também* ANÁLISE; DIALÉTICA; ONTOLOGIA; PRINCÍPIO; RAZÃO

A obra de Aristóteles sobre o raciocínio demonstrativo ficou conhecida como *Primeiros analíticos,* dedicados à análise do silogismo, e *Segundos analíticos,* onde se analisam as condições do conhecimento demonstrativo. Aos dois tratados em conjunto dá-se o nome latino de *Analítica* e formam, a par de *Categorias, Da interpretação, Tópicos* e *Refuta-ções sofisticas,* a influente coleção de tratados lógicos que ficaria tradicionalmente conhecida como o *Organon* ["instrumento"]. Eles foram objeto de intenso comentário por Boécio no século VI da nossa era e foram redescobertos na Europa setentrional durante o século xiil. Sua influência foi desafiada primeiro pelos humanistas da Renascença, depois por Ramus, no século XVI. Pretendeu Ramus quebrar a hegemonia do *Organon* e, para tanto, reorganizou a lógica na base da distinção retórica entre a "invenção" *[inven-tio]* de argumentos e sua "disposição" *[dispositio].*
A distinção de Ramus foi mantida até mesmo durante o reflorescimento aristotéli-co alemão dos séculos xvn e xvm. A "invenção" foi reformulada em termos aristotéli-cos como a "analítica", e a "disposição" como a "dialética"; à primeira atribuía-se a tarefa de "descobrir" os elementos básicos de um juízo, enquanto apresenta o seu uso em silogismos persuasivos mas não necessariamente válidos. A extensão da elisão de Ramus e Aristóteles é evidente na atribuição por Kant ao próprio Aristóteles (L p.534) da distinção entre a analítica e a dialética. Kant passou a adotar esse quadro de referência como a estrutura básica para o conteúdo das três críticas. A tarefa dos analíticos críticos é "descobrir através da análise todas as ações da razão que executamos em pensamento" (L p.531). Eles revelam na primeira crítica os "conceitos e princípios" da razão teórica, na segunda crítica os princípios da "razão prática pura" e, na terceira, os princípios das faculdades estética e teleológica do juízo.
A "Analítica transcendental" da CRP forma a primeira divisão da "Lógica transcendental". Decompõe o "entendimento e a razão em seus elementos" e constitui um "cânone de juízo" ou a "pedra de toque negativa da verdade" (CRP A 60/B 85). Precede à segunda divisão da "Lógica transcendental" ou "Dialética transcendental", que é uma "lógica de ilusão" ou escrutínio da ilegítima ampliação do juízo para além de seus objetos legítimos. A analítica é descrita como a "parte da lógica transcendental que trata dos elementos do conhecimento puro produzidos pelo entendimento, e dos princípios sem os quais nenhum objeto pode ser pensado (A 62/B 87), e está dividida, portanto, numa "analítica de conceitos" e numa "analítica de princípios". A primeira descobre, por meio de uma dedução, os conceitos que compõem a totalidade do entendimento puro, ao passo que a segunda apresenta as condições ou "princípios" sob os quais os conceitos podem ser legitimamente relacionados com a "sensibilidade em geral". Como apresentação das "regras para a exposição de aparências", a analítica transcendental toma o lugar de uma "ontologia que presumidamente pretende fornecer, em forma doutrinai sistemática, o conhecimento sintético *apriori* das coisas em geral" (A 247/B 303).
A "Analítica da razão prática pura" em CRPr também oferece uma "analítica" ou "regra de verdade" para juízos práticos mas, neste caso, o quadro de referência lógico não se ajusta ao conteúdo da filosofia moral. De maneira análoga, a "analítica" do juízo estético e teleológico em CJ contém material que excede, de forma patente, o quadro de referência da analítica e da dialética. Os *insights* da modernidade filosófica de Kant, por outras palavras, não podiam mais continuar a ser contidos no quadro de referência tradicional de apresentação. Seus sucessores foram uniformemente críticos do seu uso desse quadro de referência

e rejeitaram-no; no seu lugar desenvolveram a diversidade de apresentações característica da filosofia pós-kantiana. Com efeito, a forma historicamente específica de apresentação em termos de analítica e dialética morreu com Kant e sobrevive num limbo filológico como algo que só tem de ser dominado a fim de que se entenda as três críticas.

analítica transcendental *ver* ANALÍTICA; CATEGORIAS; CONCEITOS; JUÍZO; LÓGICA; ONTOLOGIA; PRINCÍPIO, VERDADE

analogia

[analogon, proportio, ratio] ver também ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA; APRESENTAÇÃO, COMO-SE; ESQUEMA(TISMO); HIPOTIPOSE; PRINCÍPIOS E IDÉIAS REGULATIVOS; RAZÃO
Termo fundamental da filosofia, "analogia" tem uma história contínua, ainda que subestimada, desde Pitágoras. Uma teoria geral da analogia foi desenvolvida primeiro por Eudoxo de Cnido (?406-?355 a.C.) em resposta à crise de proporções *(logoii)* incomensu-ráveis encontrada pelos pitagóricos. A superação dessa crise precoce da razão *(Jogos)* grega está codificada nas definições de *logos* e *análogos* no Livro V dos *Elementos* de Euclides. Elas situam a analogia em termos da similaridade entre as proporções de

diferentes grandezas, como na Definição 6: "Chamemos analógicas às grandezas que têm as mesmas proporções" (Euclides, vol.li, p. 114). Euclides estabelece uma clara distinção entre uma analogia de termos e uma de proporções, concentrando a sua atenção nas últimas. Por conseqüência, a sua descrição de analogia sublinha a similaridade na relação entre os termos antecedentes e conseqüentes de, pelo menos, três proporções, e não qualquer similaridade entre os próprios termos.
Aristóteles foi quem primeiro se deu conta das implicações filosóficas da similaridade analógica e mostra nos *Tópicos* como ela poderia ser usada para relacionar "coisas pertencentes a diferentes gêneros, sendo a fórmula 'A:B = C:D' (por exemplo, assim como o conhecimento está para o objeto de conhecimento, a sensação está relacionada com o objeto de sensação)" (Aristóteles, 1941, 108a, 7-8). Trata, então, de ampliar essa forma de raciocínio à metafísica (1017a), ética (1096b) e política (1296b).
As origens da analogia como um suplemento da razão também caracterizaram o seu subseqüente desenvolvimento. Ela foi crucial, por exemplo, para a teologia filosófica de Santo Tomás de Aquino, onde redime a incapacidade da razão humana para entender Deus. Embora a participação de Deus na criação não possa ser apreendida pelo *logos* humano, ela talvez possa ser entendida analogicamente em termos da relação entre conhecimento e ação humanos e divinos. Os escritos de Kant sobre o assunto da analogia envolvem, quase todos, semelhantes questões teológicas e podem ser considerados como determinações filosóficas das formas de raciocínio apropriadas para pensar acerca do supersensível.
Embora Kant não negue o valor do raciocínio analógico, está preocupado em confinar o seu uso dentro de limites corretamente definidos. A semelhança analógica é um importante complemento da identidade lógica, mas não deve ser sub-repticiamente empregada como seu substituto. Em P (§§57-8) e CJ (§59) ele contrasta o juízo simbólico/ analógico com o esquemático/lógico. Os juízos lógicos envolvem a apresentação direta de um conceito a um objeto de intuição, ao passo que os juízos analógicos aplicam "a mera regra de reflexão sobre essa intuição a um outro objeto inteiramente diferente" (CJ

§59). Essa é uma restrição clássica do âmbito da analogia à relação entre termos e não aos próprios termos: para Kant, cognição por analogia "não significa (como é comumen-te entendido) uma similaridade imperfeita de duas coisas, mas uma perfeita similaridade de relações entre duas coisas muito dissemelhantes" (P §58).
A analogia pode ser usada de forma legítima para adquirir um "conhecimento relacionai" mas não um conhecimento objetivo, e o principal objeto de tal conhecimento relacionai é Deus. Só é legítimo raciocinar analogicamente sobre Deus — do mesmo modo "como se relaciona a promoção da felicidade das crianças (= a) com o amor dos pais (= b), como a prosperidade do gênero humano (= c) com o desconhecido em Deus (= x), o que denominamos amor — se admitirmos que este argumento permanece apenas "para nós, embora tenhamos deixado de lado tudo o que poderia determiná-lo completamente e em si mesmo" (P §58). Em tal argumentação falamos do próprio objeto, mas somente de um modo em que ele possa tornar-se-nos compreensível.
Kant desenvolve esse pensamento em RL eliminando a distinção entre procedimentos de juízo simbólico e esquemático e considerando as determinações objetivas e analógicas como formas de esquematismo. Embora seja permitido na passagem do sensível para o supra-sensível *"esquematizar* (isto é, tornar um conceito inteligível pela ajuda de uma analogia com algo sensível), não nos é permitido, em nenhum caso, *inferir"* (RL p.65, p.59). Não podemos inferir da analogia que nos torna inteligível um conceito tal como o de Deus a conclusão de que "esse esquema deve necessariamente pertencer ao objeto como seu predicado" (RL p.65, p.59). É legítimo empregar a analogia para falar do supra-sensível, mas não usá-la como se ela nos fornecesse um conhecimento objetivo; o seu uso é permitido como uma ajuda à autocompreensão humana, mas não como fonte de conhecimento objetivo de objetos tais como Deus, o Mundo e a Alma.
Kant também examina a analogia em L, distinguindo entre conclusões indutivas e analógicas para juízos, embora neste ponto as suas considerações sejam largamente derivativas de Baumgarten. Depois de Kant, a argumentação analógica parece ter sido confinada à teologia, com uma conseqüente perda de sensibilidade, por parte da exegese kantiana, para o papel do argumento por analogia na filosofia crítica. Há sinais, porém, de uma renovada sensibilidade para a questão nos escritos e nos comentários sobre Kant de Derrida (1978) e Lyotard (1983). Dir-se-ia que uma apreciação maior do papel da argumentação analógica em Kant não só elucidaria alguns dos problemas da exegese de Kant—em particular o "objeto transcendental = x"—mas também aprofundaria o nosso entendimento da estrutura do "argumento kantiano".

analogias da experiência

ver também ACIDENTE; ANALOGIA; APARÊNCIA; CATEGORIA; CAUSALIDADE; PRINCÍPIO; RELAÇÃO; TEMPO
As analogias da experiência são o grupo de três princípios que servem como regras para o emprego objetivo das categorias de relação. Cada grupo de categorias tem seu correspondente grupo de princípios: os de quantidade, os "axiomas de intuição"; os de qualidade, as "antecipações de percepção"; e os de modalidade, os "postulados de pensamento empírico". A função geral dos princípios é determinar como as coisas devem parecer a seres finitos no tempo. No caso das analogias, eles devem determinar como as coisas parecem estar *relacionadas* no tempo. A nossa experiência dos modos como as coisas estão relacionadas entre si não é diretamente categorial — não vivenciamos as relações entre

coisas diretamente em termos das categorias de substância e acidente, causalidade e dependência, e comunidade —, mas tampouco conhecemos suas relações como se fossem simples e aleatórias coincidências. As aparências no tempo estão relacionadas em termos das três analogias que contam com a intuição e com as categorias: elas "precedem" a cognição empírica de relação e constituem uma "regra para o emprego objetivo" das categorias relacionais.
O principal exame dedicado por Kant às analogias encontra-se em CRP (A 176-218/B 218-65), complementado por seus pensamentos adicionais em p. Esses e os outros princípios foram o fruto do trabalho da "década silenciosa" de 1770, durante a qual Kant procurou reformar a herança escolástica transformando as categorias da ontologia recebidas através da tradição wolffiana nas da analítica transcendental. Em lugar de tais relações ontológicas eternamente válidas como substância e acidente, causa e efeito, e comunidade, ele propôs princípios de relação temporariamente específicos. Eles assumem a forma de analogias temporais para os predicados ontológicos, analogias que são apropriadas à experiência de um ser finito que só pode conhecer aparências no espaço e no tempo.
O princípio geral que informa as analogias sustenta que a experiência só é possível "através da representação de uma necessária conexão de percepções" (CRP B 218). Isso requer que possa ser mostrado estarem as percepções de objetos no tempo necessariamente relacionadas entre si e, por certo,

que essas relações são "anteriores a toda a experiência e a tornam efetivamente possível" (A 177/B 219). Para Consegui-lo, é preciso mostrar que as relações entre aparências são governadas pelos três "modos" de tempo— duração, sucessão e coexistência. Cada modo de tempo gera uma certa regra para relacionar aparências; somadas, elas formam as analogias da experiência.

A primeira analogia é o "princípio da permanência da substância". Os detalhes da prova de Kant são internamente inconsistentes e variam entre as edições de 1781 e 1787, mas a intenção geral é clara. Argumenta que, a fim de se experimentar a mudança ou a coexistência no tempo, é necessário postular uma permanência subjacente das coisas no tempo: "Sem a permanência não existe relação no tempo" (CRP A 183/B 226). Entretanto, ele contesta a afirmação da tradição filosófica de que o permanente é substância. É desnecessário considerar a permanência como substância; basta apontar o princípio de permanência como "o modo em que nós representamos a existência de coisas em [o campo da] aparência" (A 186/B 229). A "permanência da substância" não se refere a um predicado ontológico mas à própria duração, ou ao modo em que "nós", como seres finitos, representamos as aparências "para nós mesmos" no tempo.

A segunda analogia governa a relação de aparências no tempo pensadas ao abrigo do modo de sucessão — ou seja, o princípio de que "todas as alterações ocorrem em conformidade com a lei da conexão de causa e efeito" (B 232). Com este princípio, Kant enfrenta as objeções de Hume ao princípio de causalidade ao demonstrar a necessidade de relações causais. "Causalidade" ou "razão suficiente" são coisas que não existem, mas há uma determinada experiência de tempo — sua irreversibilidade — a qual requer que ordenemos as nossas experiências no tempo de acordo com a analogia de causa e efeito. A prova de Kant para esse princípio argumenta que as aparências estão mutuamente relacionadas como sucessivas, e que essa sucessão é necessária, isto é, que a ordem de aparências no tempo não pode ser revertida. Kant relaciona essa propriedade do tempo com

a irreversibilidade da cadeia causai, um modo necessário de alteração de aparências no tempo.

A terceira analogia rege a coexistência de aparências de acordo com a "lei de reciprocidade ou comunidade" (A 21 l/B 256) e corresponde ao modo temporal de coexistência. A relação de aparências no tempo é pensada, neste caso, em termos de simultanei-dade: tudo o que coexiste existe ao mesmo tempo. Sem esse princípio, argumenta Kant, a experiência seria impossível, porquanto seríamos incapazes de relacionar entre si, com certeza, as coisas que parecem ocupar o mesmo espaço e tempo. Essa coexistência não é um predicado ontológico, existente fora de seus *relata,* nem é uma propriedade das aparências; é, antes, uma condição para conhecer como simultânea a relação de aparências que são manifestas.

Em comum com os outros princípios, as analogias estão entre as mais difíceis e desconcertantes características da filosofia de Kant. Elas são sumamente específicas para a sua filosofia teórica e cruciais para o seu empreendimento crítico como um todo. Por essa razão, embora não tenham tido, de um modo geral, um amplo impacto filosófico, foram o tema de algumas das mais interessantes, ainda que opacas, obras de exegese de Kant. Para dois estudos contrastantes das analogias, ver Heidegger, 1935, e Guyer, 1987.

andador

[Gàngelwagen] ver EXEMPLO

anfibologia *ver também* CONCEITOS DE REFLEXÃO; SENSIBILIDADE; ENTENDIMENTO Termo extraído da retórica clássica, anfibologia designa a ambigüidade resultante da disposição dúbia numa frase de vocábulos que, sob todos os demais aspectos, são inequívocos. Nas *Refutações sofisticas,* de Aristóteles, é uma das seis formas de falácia filosófica resultantes do mau emprego sofistico da linguagem (Aristóteles, 1941,165b). Para Kant, a "anfibologia dos conceitos de reflexão" ocorre quando o uso empírico do entendimento é confundido com o transcendental, ou quando um conceito de reflexão apropriadamente aplicável à sensibilidade ou ao entendimento é incorretamente aplicado ao outro termo ou a ambos (CRP A 260/B 316 e ss.).

A maior parte da argumentação de Kant em CRP é dirigida contra o uso anfibológi-co de conceitos de reflexão, tais como identidade/ diferença, concordância/oposição, de-terminável/determinação (matéria/ forma), interno/externo (CRP A 261/B 317). Estes são conceitos de orientação utilizados antes de "construir qualquer juízo objetivo" (A 262/ B 317). Kant argumenta que eles próprios devem ser adequadamente orientados através de reflexão transcendental: isso atribui cada uso de um conceito de reflexão à sua apropriada faculdade de conhecimento. Por exemplo, quando se fala de identidade e diferença é necessário distinguir entre suas diferentes aplicações conceituais e intuitivas, uma vez que as "condições de intuição sensível... contêm em si mesmas as suas próprias diferenças" (A 270/B 326). Assim, não distinguir entre os campos sensível e inteligível de aplicação resulta numa anfibologia transcendental que confunde "um objeto de entendimento puro com aparência" e gera ilegítimos princípios sintéticos de conhecimento.

Kant sustenta que as filosofias de Leibniz e Locke eram anfibológicas. Leibniz aplicou à sensibilidade conceitos de reflexão próprios do entendimento e, portanto, "aparências *intelectualizadas",* ao passo que Locke, em sua explicação de abstração concei-

tual, *"sensualizou* todos os conceitos do entendimento" (A 27 l/B 327). Kant adota um difícil percurso entre essas duas posições ao sustentar que se deve fazer uma clara distinção entre os conceitos próprios da sensibilidade e aqueles próprios do entendimento, embora aceite que o conhecimento resulta de sua legítima conjunção em princípios sintéticos a priori adequadamente justificados. Toda a filosofia crítica assevera que tais princípios existem, não são anfibológicos e respeitam as diferenças próprias do conceito e da intuição, ainda que possam apresentar-se em conjunção.

A análise de Kant da anfibologia recebeu nova aceitação com respeito às "filosofias da diferença" do final do século xx, elaboradas, entre outros, por Deleuze (1968), Derrida (1967, 197) e Irigaray (1984). Os críticos desse movimento filosófico, como Rose (1984), consideram-no assente num uso anfibológico de "diferença" que apaga distinções historicamente fundadas entre conceito e intuição.

ânimo

[animus, Gemüt] ver também AFETO; ALMA; CORPO; IDENTIDADE; PRAZER; REFLEXÃO; SENTIMENTO; SUJEITO; VIDA

A palavra alemã *Gemüt* é um termo essencial na filosofia de Kant e tem sido variamente traduzido como "ânimo", "mente", "estado mental" e "alma", se bem que essas traduções não façam jus à significação do

termo. Não quer dizer "mente" ou "alma" no sentido cartesiano de uma substância pensante, mas denota, em vez disso, uma consciência corpórea de sensação e auto-afecção.-Com efeito, num ponto da CRP, ele distingue explicitamente *Gemüt* e *Seele* (A 22/B 37), uma diferenciação explicada em *Zu Sômmering über das Organ der Seele [Para Sômmering, sobre o órgão da alma,* 1796] em termos da "capacidade para efetuar a unidade da apercepção empírica *{animus)* mas não de sua substância *{anima)"* (1796c, p.256). *Gemüt* não designa uma substância (material ou ideal) mas a posição ou lugar das *Gèmütskrafte* (as forças ou faculdades do *Gemüt)* de sensibilidade, imaginação, entendimento e razão.
O uso de *Gemüt* por Kant permanece próximo do significado que o termo possuía na filosofia medieval e no misticismo, onde se referia à "disposição estável da alma que condiciona o exercício de todas as suas faculdades" (Gilson, 1955, p.444,758). Isso contrasta com a restrição que Leibniz faz ao termo, atribuindo-lhe o significado de "sentimento" em oposição a entendimento (Leibniz, 1976, p.428). Para Kant, *"Gemüt* é a vida toda (o próprio princípio vital), e sua obstrução ou favorecimento têm de ser procurados fora dele mas, ainda assim, no próprio homem, por conseguinte em conexão com o seu corpo" (CJ §29). Com esta noção de *Gemüt,* Kant procurou evitar muitos dos problemas das relações mente-corpo legados pelo dualismo cartesiano, uma estratégia explicitamente enunciada de novo em *Zu Sômmering über das Organ der Seele,* mas insuficientemente apreciada por muitos de seus críticos ulteriores. Essa noção de *Gemüt* fornece também um elo de ligação entre as três seções—teórica, prática e estética/teleológica— da filosofia crítica, como foi uma vez mais explicitamente afirmado por Kant, porém agora numa variante de A §7 onde é descrita como a "essência" *[Inbegriff]* de todas as representações que, no mesmo lugar, ocupam uma esfera que inclui as três faculdades básicas de conhecimento, o sentimento de prazer e desprazer, e a faculdade de apetição...".
Em CRP, Kant localiza a origem do conhecimento em "duas fontes básicas do *Gemüt:* a primeira fonte é a de "recebimento de representações (a receptividade de impressões)"; a segunda é a de "conhecimento de um objeto através dessas representações

(espontaneidade de conceitos)" (A 50/B 74). Assim, *Gemüt* pode manifestar-se passiva ou ativamente, no primeiro modo recebendo representações, no segundo criando conceitos. O modo como aspectos passivos e ativos do *Gemüt* se afetam mutuamente pode ser visto com toda a clareza no tratamento dado por Kant à intuição. No parágrafo inicial de CRP, é dito que os objetos só nos podem ser dados "na medida em que afetam o ânimo *[Gemüt]* de uma certa maneira" (A 19/B 33). Neste ponto, *Gemüt* está em seu modo sensível, receptivo, de "sentido externo", através do qual representamos objetos como exteriores a nós e no espaço. Afora o fato de ser passivamente afetado por meio da sensibilidade externa, o ânimo também pode, entretanto, ser ativamente afetado por meio da sensibilidade interna. Neste caso, "o *Gemüt* intui-se ou intui sua condição interna", dando origem à "forma determinada" de tempo (A 23/B 37).
A afecção passiva do ânimo por objetos externos e sua auto-afecção ativa também são cruciais para a tese de CJ, onde essa propriedade é descrita como o próprio "princípio vital" e a origem não só das faculdades de conhecimento e voliçãcrç mas também de prazer e dor. Em CJ § 1, Kant distingue entre perceber um "edifício regular e adequado a um fim" e estar consciente dessa representação com uma sensação de satisfação. Neste caso, o prazer envolvido surge da atividade receptiva e espontânea do *Gemüt. A* percepção do edifício é recebida e depois "totalmente vinculada ao sujeito, mais do que isso, ao seu próprio sentimento de vida". A satisfação resulta de o *Gemüt* adquirir, através dessa representação, consciência de sua condição ou "capacidade total de representação"; em outras palavras, converte-se num objeto de reflexão e encontra, pois, satisfação em suas próprias faculdades. Kant descreve essa reflexão em termos de uma harmonia entre as *Gemütskràfte* do entendimento e da imaginação, harmonia essa, diz ele, que ocasiona satisfação ao "estimular" ou "facilitar o jogo de ambas as faculdades do ânimo *[Gemütskràfte]*, a imaginação e o entendimento, animadas por uma harmonia recíproca" (CJ §9).
Embora o estudo de Kant sobre o *Gemüt* seja central para o seu entendimento da topografia mental e claramente significativo para as suas teorias do conhecimento, da ação e da estética, ele nunca foi objeto de uma apurada e erudita investigação." A significação do conceito ainda era apreciada por Mellin em seu *Encyclopãdisches Wórterbuch der kritischen Philosophie,* de 1797, mas depois desapareceu de vista. Só viria a reaparecer, porém, com a obra de Heidegger e Derrida no contexto de reflexões sobre as noções de espírito e alma. Figura em *Ser e tempo* (Heidegger, 1927) como aquilo que não foi corretamente entendido pela metafísica subjetiva cartesiana; também foi investigado e recebeu uma genealogia histórica como o *topos* do espírito por Derrida em *Do espírito* (ver Derrida, 1987, p.78, 127). Mas esses novos *insights* ainda terão de ser sistematicamente empregados na interpretação do uso do termo por Kant.

antecipações da percepção

[Antizipationen der Wahrnehmung] ver também ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA; AXIOMAS DA INTUIÇÃO; POSTULADOS DO PENSAMENTO EMPÍRICO; PRINCÍPIO; REALIDADE

Cf., no entanto, o ensaio de Valerio Rohden: "O sentido do termo *Gemüt* em Kant", *Analytica,* vol. 1, n.l, Rio de Janeiro, UFRJ, p.61-75. (N.R.T.)

As antecipações da percepção são os princípios correspondentes às categorias de qualidade. A par dos axiomas da intuição, correspondentes às categorias de quantidade, formam os dois conjuntos de "princípios matemáticos" que são complementados pelos "princípios dinâmicos" das analogias da experiência (correspondentes às categorias de relação) e pelos postulados do pensamento empírico (correspondentes às categorias de modalidade). Em seu conjunto, os princípios determinam como as aparências manifes-tar-se-ão à intuição sensível de um ser finito sem a capacidade para a intuição categórica direta. As antecipações da percepção determinam especificamente a qualidade das aparências para um tal ser, a saber, sua realidade, negação e limitação no espaço e no tempo.
Kant afirma que a qualidade das aparências requer que elas possuam uma "grandeza intensiva": "Em todas as aparências, o real que é um objeto de sensação tem uma grandeza intensiva, isto é, um determinado grau" (CRP B 207). Na edição A de CRP, Kant especifica esse princípio como "antecipando todas as percepções" e descreve o "real" como aquilo que corresponde à sensação no objeto. Ambas as edições concordam em que o real que corresponde ao objeto de sensação possui grandeza intensiva: é impossível percebermos aparências a menos que elas tenham essa grandeza intensiva.
Kant usa o termo "antecipação" para traduzir o termo *prolepsis* de Epicuro, o qual designa uma preconcepção que permite a ocorrência da percepção. Kant considera que o entendimento "atribui um grau a tudo o que é real em aparências" (CRP A 175/B 217) e distingue entre as qualidades acidentais de um ato empírico de sensação — "cor, paladar etc."—e a antecipação de que toda sensação possuirá um grau de realidade. Essa é a única qualidade que pode ser suposta *a priori* e é base para a subseqüente atribuição de quaisquer qualidades empíricas. Kant ilustra o ponto com os exemplos das qualidades empíricas de cor, calor e gravidade (A 169/B 211). É uma condição para perceber cada uma dessas

qualidades que ela possua um certo grau de realidade, por mais infinitamente pequeno que possa tornar-se. No caso da cor, quando o vermelho se aproxima do ponto de realidade zero, permanece vermelho; mas quando chega ao grau zero de realidade, deixa de ser a qualidade "vermelho", porquanto essa qualidade não tem significado a menos que possa ser antecipado que encerra um certo grau de realidade.

A sensação, portanto, possui um grau de realidade e, como tal, tem grandeza. Mas não se trata da grandeza extensa dos axiomas da intuição que nasce das "sucessivas sínteses" da imaginação no espaço e no tempo, mas de uma síntese instantânea "gerada no ato de apreensão" (CRP A 1 67/B 209). *Antecipa* a sensação e é uma síntese intuitiva, espa-ço-temporal.

Sem essa antecipação, poderia ser encarada a possibilidade de perceber objetos que não eram reais, percepções que Kant considerou inacessíveis a um ser finito. Com efeito, para Kant, perceber a ausência de realidade por meio da intuição sensível era uma contradição em termos. Um objeto da intuição sensível deve possuir um grau de realidade, pois sem isso não pode ser um objeto da intuição sensível. Por outras palavras, e em conformidade com o "princípio geral" dos quatro grupos de princípios, uma condição da experiência é também uma condição para um objeto da experiência.

As antecipações podem ser interpretadas como o mais fundamental dos princípios. Elas mapeiam o que é "dado" *[givenness]* do real antes mesmo das formas de intuição, uma vez que, nas palavras de P, a "sensação não é uma intuição que *contenha* espaço ou tempo, apesar de colocar *[setzt]* em ambos o objeto que lhe corresponde" (P §24). O pró-

prio Kant considerou desconcertante a idéia de uma colocação pré-intuitiva: "ela deve parecer sempre um tanto estranha a quem está treinado em reflexão transcendental" (CRP A 175/B 217). Contudo, a análise dessa colocação foi sistematicamente apreendida por Fichte, que tratou de estabelecer a ciência do conhecimento com base num ato primordial de colocação. Também foi levado em conta pela escola fenomenológica, que através da redução eidética procurou descrever o dado dos fenômenos (ver Husserl, 1913, e a exegese fenomenológica das antecipações em Heidegger, 1935, p.206-14).

antinomia da razão pura

ver também CAUSALIDADE; COSMOLOGIA; DIALÉTICA; LIBERDADE; IDEAL; INCONDICIONADO; INFERÊNCIA; NATUREZA; PARALOGISMOS Antinomia é uma forma retórica de apresentação citada por Quintiliano (35-100) em seu *Institutio oratória* de 92-5 (Livro vm, capítulo 7), na qual argumentos opostos são apresentados lado a lado. A forma foi largamente usada na jurisprudência do século XVII (como em *De antinomiis* de Eckolt, 1660) para assinalar as diferenças entre leis decorrentes de choques entre jurisdições legais. Kant usa a forma na "dialética" de cada uma das três críticas como parte essencial de sua análise de "asserções dialéticas". A forma é apropriada para esse fim, dado que pode mostrar a razão fazendo inferências opostas mas, no entanto, igualmente justificáveis. Kant afirma que tais inferências assinalam uma ampliação ilegítima da razão humana finita para além de sua verdadeira jurisdição.

Kant considerou a antinomia uma "tentativa decisiva que nos deve mostrar necessariamente uma inexatidão, oculta nas pressuposições da razão" (p §52b). Ele considerou ser a descoberta da antinomia teórica das idéias cosmológicas, a par do ceticismo de Hume, um dos choques que o despertaram da sonolência dogmática da filosofia especulativa (P §50). Na CRP, a forma de antinomia é usada na segunda das três principais divisões da "Dialética transcendental". Kant mostra aí como as três disciplinas e objetos da metafísica tradicional, exemplificados por Wolff (1719), assentam em inferências dialéticas. "Os paralogismos da razão pura" mostram ser esse o caso para a ciência da psicologia e seu objeto, a alma humana; "A antmomia da razão pura" para a cosmologia e seu objeto, o mundo; "O ideal da razão pura" para a teologia e Deus.

A "antinomia da razão pura" forma, por si só, uma das maiores seções da CRP. Kant apresenta nela quatro conjuntos de inferências dialéticas sobre a natureza do mundo que correspondem aos quatro grupos de categorias. As categorias matemáticas de quantidade e qualidade e as categorias dinâmicas de relação e modalidade produzem as antinomias matemáticas e dinâmicas. Cada antinomia apresenta formalmente argumentos opostos sobre a natureza do mundo, extraídos da história da filosofia; Kant chega a referir-se-lhes em termos jurídicos como "partes" contrárias. A apresentação da antinomia consiste em dois argumentos supostamente antagônicos e, no entanto, igualmente convincentes, colocados lado a lado em páginas opostas (não na mesma página, como na tradução de Kamp Smith de 1929) como provas de tese e antítese.

A primeira antinomia, ou antinomia quantitativa, diz respeito aos limites do mundo. Opõe à tese de que o "mundo tem um início no tempo e também está limitado a respeito do espaço" (CRP A 426/B 454) a afirmação antitética de que o mundo "não tem começo nem limites no espaço; é infinito no que se refere ao tempo e ao espaço" (A 427/B 455). A segunda antinomia, ou antinomia qualitativa, apresenta asserções opostas a respeito da constituição ou qualidade do mundo. A tese argumenta que "nada existe, em

qualquer parte, exceto o simples ou o que é composto do simples" (A 434/B 462), ao passo que a antítese afirma que "nada existe no mundo que seja simples" (A 435/B 463). A terceira antinomia, ou antinomia relacionai, considera a natureza da relação causai no mundo, com a tese de que a causalidade está de acordo com as leis da natureza e a liberdade, oposta pela antítese de que "não existe liberdade; tudo acontece no mundo somente em concordância com leis da natureza" (A 445/B 473). Finalmente, a antinomia modal opõe à tese de que "pertence ao mundo, ou como sua parte ou como sua causa, um ser que é absolutamente necessário" (A 452/B 480) a antítese de que "em nenhum lugar do mundo existe um ser absolutamente necessário, como tampouco existe fora do mundo como sua causa" (A 453/B 481).

Kant não apresenta os argumentos opostos a fim de provar que um é superior ao outro mas, antes, para mostrar que ambos são dialéticos. A partir da experiência espa-ço-temporal, eles pretendem oferecer uma visão imediata da "completude absoluta" da composição e divisão "do conjunto dado de todas as aparências", assim como da completude absoluta do processo de "dar origem a uma aparência", bem como da *"dependência* da *existência* do alterável em aparência" (CRP A 415/B 443). É a busca de "completude absoluta" na base da experiência espacial e temporalmente limitada **que** conduz a razão para as antinomias. Kant considera "inevitável" e "natural" que a razão assim proceda, mas ao apresentar a antinomia espera sacudir a razão 'S da sonolência da convicçãoyícíjcía" sem lançá-la no "desespero

céptico"— a ""*euthanasia* da razão pura" — ou levá-la à "morte da sólida filosofia" no apego dogmático âuma única posição (A 407/B 434). As "soluções" para as antinomias, desenvolvidas extensamente e com grande sutileza, consistem em mostrar como elas nascem do malogro da razão em compreender os seus próprios limites; ou seja, quando esta confunde as aparências com as coisas em si. As soluções são assim realizadas na base dos resultados da analítica, a qual limitou o conhecimento legítimo aos limites da experiência humana.

Kant usa também a forma antinômica na "Dialética" das segunda e terceira críticas, a fim de apresentar posições opostas extraídas da história da ética e da estética. A antinomia prática consiste nas asserções opostas de que "o desejo de felicidade deve ser o motivo da máxima de virtude" e "a máxima de virtude deve ser a causa eficiente da felicidade" (CRPr p. 115, p. 119). Prova-se em seguida que ambas as afirmações são insustentáveis. Para a solução crítica dessa antinomia, Kant recorre à terceira antinomia teórica de liberdade e causação natural, e distingue entre liberdade como *noumenon* e causalidade natural no mundo sensível.

Na terceira crítica, a antinomia do juízo estético opõe a afirmação de que "o juízo do gosto não é baseado em conceitos" à sua antítese de que "o juízo do gosto está baseado em conceitos". A antinomia resulta da oposição entre a teoria britânica do gosto e a estética perfeccionista alemã que inspira toda a crítica do juízo estético. A solução de Kant sugere, em termos gerais, que ambas as asserções pressupõem uma definição estreita do "conceito", e que elas podem ser compatíveis se o "conceito" em questão for definido como indeterminado. A solução é, portanto, aceita de modo controverso para assinalar a existência de um "substrato supersensível" comum ao sujeito e ao objeto, uma sugestão que provaria ser significativa para o desenvolvimento do idealismo alemão.

Na segunda parte de CJ sobre juízo teleológico, Kant descreve a antinomia do juízo reflexivo. Neste caso, a antinomia consiste nas máximas opostas de reflexão — a tese

diz: "Toda a produção de coisas materiais e de suas formas deve ser julgada como possível segundo leis meramente mecânicas"; a antítese é que "Alguns produtos da natureza material não podem ser julgados como possíveis somente na base de meras leis mecânicas" (§70). Kant converte essas máximas de juízo reflexivo em princípios constitutivos de juízo determinante a fim de mostrar que somente no segundo caso elas formam uma verdadeira antinomia. Para o juízo reflexivo, a solução para a "antinomia" é que as máximas opostas "não contêm absolutamente nenhuma contradição"; são máximas comple-mentares para o exercício do juízo reflexivo.

Depois de Kant, as antinomias foram reencarnadas na bizarra forma da esquemáti-ca dialética "marxista" de tese-antítese-síntese. Esse esquema resultou de uma interpretação equivocada da afirmação de Hegel na *Enciclopédia das ciências filosóficas (I- A ciência da lógica)* de que "não é só nos quatro objetos particulares tomados da Cosmolo-gia que a antinomia se encontra, mas antes em *todos* os objetos de todos os gêneros, em *todas* as representações, conceitos e Idéias" (Hegel, 1830, §48). Hegel desejou estender o alcance antidogmático da formulação kantiana das antinomias da cosmologia a todas as áreas do conhecimento; ironicamente, porém, tornou-se um novo dogmatismo esque-mático. O caráter antidogmático da antinomia foi reexaminado na análise de Lukács do idealismo alemão em *História e consciência de classe* (1922). Na seção intitulada "As antinomias do pensamento burguês", ele aponta a "estrutura coisificada da consciência" que se concentra nos produtos da atividade humana, com exclusão dessa mesma atividade em si. Na esteira de Lukács, a forma antinômica de argumento foi ainda mais desenvolvida pelos filósofos "marxistas ocidentais", em particular T.W. Adorno.

Antropologia de um ponto de vista pragmático Publicado em 1798, o manuscrito de Kant derivou das notas para uma série de lições sobre antropologia por ele dada a partir do semestre do outono/inverno de 1772-73. As lições eram, por seu turno, um desenvolvimento das lições de geografia física que Kant vinha oferecendo desde 1756. Numa nota da introdução do livro, Kant refere-se ao fato de, "durante cerca de 30 anos", ter realizado conferências duas vezes por ano sobre "conhecimento do mundo", a saber, antropologia e geografia física, para um auditório formado por estudantes e o grande público. Embora Kant afirme que o seu manuscrito para as lições de geografia física era ilegível para qualquer pessoa que não ele próprio, um texto editorado por Friedrich Theodor Rink foi publicado em 1802 e pode ser proveitosamente lido a par de A. O texto de A, publicado de acordo com o manuscrito de Kant èm 1798, é conhecido como a "edição A", ao passo que a versão publicada em 1800, incorporando revisões e mudanças estilísticas de pouca monta, é conhecida como a "edição B". A maioria das edições e traduções modernas tende a seguir a "edição B", incorporando às vezes material extraído da "edição A".

Em sua introdução, Kant define a antropologia como uma "doutrina sistemática que contém o nosso conhecimento do homem" e sugere que a esse conhecimento pode ser dada uma perspectiva fisiológica ou pragmática. A primeira envolve o conhecimento das coisas do mundo, ou o homem como um objeto da e na natureza; a segunda é o conhecimento do homem como "ser livremente atuante" ou "como cidadão do mundo". A antropologia kantiana adere à perspectiva pragmática e divide o seu material de acordo com a "Didática antropológica" e a "Caracterização antropológica". A primeira é descrita como a "arte de conhecer tanto o interior quanto o exterior do homem" e está subdividida em três livros: (i)

"Sobre a faculdade cognitiva"; (ii) "Sobre o sentimento de prazer e desprazer"; (iii) "Sobre a faculdade de apetição". Esses livros, que seguem a organização das três críticas, oferecem numerosas e características perspectivas sobre cognição, prazer e moralidade que tanto ampliam como ocasionalmente abalam as descrições críticas dos mesmos fenômenos. Em contrapartida, "Caracterização antropológica" é dedicada a conhecer "o interior de um homem a partir do seu exterior" e consiste nas reflexões episódicas sobre características •tão salientes da espécie humana quanto personalidade, sexo, nacionalidade e raça. A antropologia de Kant foi objeto de crescente atenção, em especial nas leituras antifundacionalis-tas de sua obra (ver Heidegger, 1929). As leituras antifundacionalistas sublinham as características históricas e políticas da obra de Kant e deixam em segundo plano as estritamente lógicas, as quais eram o foco de interpretações anteriores. A homologia entre a "Didática antropológica" e as três críticas levou alguns *scholars* a explicarem estas por meio daquela. Um exemplo notável é proporcionado por Heidegger, cuja explicação da obra de imaginação em CRP é sustentada por referência a A. Para ele, as lições de antropologia, pré-datando a CRP em, pelo menos, uma década, "fornecem-nos informação sobre o terreno já preparado para a metafísica" (Heidegger, 1929, p.88), a qual pode ser usada para interpretar doutrinas críticas ulteriores.

aparência

[Erscheinung] ver também EFETIVIDADE; EXPERIÊNCIA; FENÔMENO; FORMA; IDEAL; ILUSÃO; MATÉRIA; *NQUMENON;* SENSIBILIDADE; VERDADE Em CRP e P, Kant refina a tradicional explicação filosófica de aparência ao estabelecer a distinção entre aparência, fenômeno e

ilusão. Ele insiste nessas distinções a fim de redimir a aparência da má reputação e descrédito que sofreu nas mãos da tradição filosófica: não é simplesmente ilusão — a semelhança enganadora da percepção sensível — mas, antes, a experiência dentro dos limites de intuições humanas de espaço e tempo. Entretanto, Kant manteve uma versão restrita da antiga distinção entre aparência e verdade — entre fenômenos e *noumena* — a par dos seus correlates de vir-a-ser e ser, o sensível e o ideal, matéria e forma. Por essa transigência foi Kant criticado mais tarde, com extrema veemência por Nietzsche, acusado de incoerência e de abandono de seus *insights* sobre a inevitabilidade das aparências.

Em Dl, Kant ainda está trabalhando dentro de uma oposição tradicional de aparência e realidade. Aparência é um objeto de conhecimento sensível e opõe-se ao conhecimento intelectual ou racional do intelecto. Os objetos de cada ramo de conhecimento, comenta Kant neutralmente, eram chamados "nas escolas dos antigos" (DI §3) fenômeno e *noume-non.* Além disso, aparência (aqui indistinguível de fenômenos) é inequivocamente oposta a verdade e identificada com a matéria da sensação como oposta à forma da inteligência: "coisas que são pensadas sensivelmente são representações de coisas *como parecem*, ao passo que as coisas que são intelectuais são representações de coisas *como são"* (Dl §4). Apesar de declarações tão inequívocas, Kant já está, mesmo nesse texto, abalando essa oposição e com a CRP avançou consideravelmente no sentido de sua rejeição.

Em CRP, aparência está dividida em matéria e forma: sua matéria é o que nela "corresponde à sensação", enquanto sua forma é aquilo "que determina de tal sorte a multiplicidade de aparências que permite serem ordenadas em um certo número de relações" (CRP A 20/B 34). A forma que ordena a sensação, afirma Kant, não pode ser ela própria sensação, donde ele infere que se trata de uma forma *apriori* de intuição. Ele descobre

duas de tais formas *apriori* de aparência no espaço e no tempo. Mostrará que não podemos ter conhecimento legítimo fora dessas formas de intuição e, por conseguinte, só nos é dado realmente conhecer aparências no espaço e no tempo. As aparências não são, pois, impressões sensíveis potencialmente enganadoras, porquanto possuem sua própria ordem e organização. Entretanto, essa ordem pode ser ainda mais articulada por conceitos *apriori* do entendimento ou "categorias". As aparências que são assim "sintetizadas" convertem-se em fenômenos: "As aparências, na medida em que são pensadas como objetos de acordo com a unidade das categorias, são denominadas/enó/newas" (CRP A 249). Assim, os fenômenos são aparências que foram organizadas dentro da estrutura unificadora das categorias.
A transição de aparências para fenômenos é a ocasião para alguns dos mais complexos e intrincados argumentos em CRP. A complexidade deve-se, em grande parte, à relutância de Kant em recorrer à tradicional oposição de verdade e aparência que ainda caracterizava a sua posição em Dl. Embora só possamos ter conhecimento de aparências, o nosso conhecimento não é exclusivamente extraído de aparências. O entendimento organiza aparências no espaço e no tempo de acordo com conceitos *apriori* cuja origem não se situa na esfera das aparências mas que não têm qualquer significado se são aplicados fora dela: "uma vez que o que não é aparência não pode ser um obj eto de experiência, o entendimento nunca pode transcender aqueles limites de sensibilidade no âmbito dos quais, e só nele, os objetos nos podem ser dados. Os seus princípios são meramente regras para a exposição de aparências..." (CRP A 246/B 303).
As aparências não são, portanto, arbitrárias impressões sensitivas, indistinguíveis da ilusão *(Schein).* Muito pelo contrário, pois a ilusão consiste em aceitar as aparências como se fossem objetos em si mesmos: "na relação do objeto dado com o sujeito, tais propriedades dependem do modo de intuição do sujeito, esse objeto como *aparência* tem de ser distinguido de si mesmo como objeto *em si* (CPR B 69). Pois a aparência, especificou Kant numa nota de rodapé, é "aquilo que, embora inseparável da representação do objeto, não será encontrado no objeto em si, mas sempre em relação com o sujeito" (B 70). Um juízo feito sem limitar-se a essa relação com o sujeito dá origem à ilusão.
A distinção de Kant entre aparência e ilusão em termos da relação com o sujeito comporta a implicação adicional de uma relação com o "objeto-em-si". Essa implicação gerou muita controvérsia, pois ao admiti-la Kant parece restabelecer uma distinção entre aparência e verdade. Muitos críticos, de Nietzsche a Strawson, podem seguir Kant até aos limites dos sentidos, mas desanimam por causa da tendência dele para apontar, para além deles, um objeto ou coisa-em-si. De fato, como pode ele aceitar uma relação com o objeto em si, uma vez que insiste sistematicamente em que tais objetos não podem ser conhecidos? "O que os objetos podem ser em si mesmos, e excetuada toda essa receptividade por parte da nossa sensibilidade, continua nos sendo "completamente desconhecido" (CRP A 42/B 59). Se é desconhecido, em boa verdade, incognoscível, por que insiste Kant em derivar aparências não só de sua relação com um sujeito, mas também com um
objeto?
Kant enfatiza uma ou outra dessas relações com o sujeito ou objeto de acordo com a posição que ele estiver criticando. Quando distingue a sua explicação de aparência e intuição sensível daquela de Leibniz e Wolff, esforça-se por minimizar a relação da aparência com o objeto em si: "Não é que por nossa sensibilidade não possamos conhecer a

natureza de coisas em si mesmas, salvo de algum modo confuso; é que não podemos apreendê-las, seja de que modo for" (CRP A 44/B 62). Inversamente, quando ele argumenta contra o empirismo ou o ceticismo, sublinha o fato de as aparências estarem fundadas num "objeto transcendental", mesmo que incognoscível: "Tanto o *objeto transcendental* que está subjacente nas aparências exteriores como o que está subjacente em nossa intuição não constituem em si matéria ou um ser pensante, mas tão-só uma •base (para nós desconhecida) das aparências que nos fornecem o conceito empírico da primeira assim como o modo de existência do segundo" (CRP A 380).
Kant parece adotar uma abordagem não-dogmática e experimental para a questão das aparências. Embora insistindo em que elas não são simplesmente ilusórias nem verdadeiras, recusa-se, não obstante, a assumir um compromisso com uma explicação exclusivamente subjetiva ou objetiva das aparências. Usa o seu entendimento da aparência para criticar as posições unilaterais e opostas sobre a questão que lhe foram legadas pela tradição filosófica. Lamentavelmente, muitos de seus sucessores voltaram a insistir no caráter exclusivo de uma posição sobre a outra, chegando até a alegar ser essa a "verdadeira" posição assumida por Kant. Assim, Fichte insistiu sobre a relação exclusiva da aparência com o sujeito, enquanto Schelling insistiu em sua relação com o objeto: ambos pretenderam ter em Kant a justificação para suas posições. Na esteira de ambos, Hegel (1807,1812) preferiu adotar como tema a oposição e fez das relações subjetivas e objetivas momentos de uma dialética.
apercepção *ver também* CONSCIÊNCIA; DEDUÇÃO; ESPONTANEIDADE; "EU PENSO"; IDENTIDADE;

LIGAÇÃO; PARALOGISMO; PSICOLOGIA; SABER; SÍNTESE; SUJEITO; TRANSCENDENTAL
Apercepção é um vocábulo criado por Leibniz nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (17'65) a partir do francês *s 'apercevoir de* — aperceber-se de, dar-se conta de — que foi usado pelo tradutor de Locke, Pierre Coste, para traduzir "perceber" (Leibniz, 1976, p.553). Usou-a na *Monadologia* (escrita em 1714, publicada em 1720) para criticar o *cogito* cartesiano por desprezar as percepções inconscientes, ou "percepções ina-percebidas" (1720, § 14). Ele define percepção como "o estado passageiro que envolve e representa a multiplicidade na unidade ou na substância simples" (§14) ou, do texto de 1714 de Os *princípios de natureza e graça,* como "o estado interno da mônada representando coisas externas" (1976, p.637). A apercepção "é consciência ou conhecimento reflexivo desse estado interior, e que não é dada a todas as almas ou a quaisquer almas o tempo todo" (p.637). O conceito desempenhou um papel central na filosofia teórica de Kant e é uma das razões por que ele pôde descrever a CRP como a "autêntica defesa de Leibniz" contra os "seus partidários" (SD p.250, p.160).
Kant adotou a distinção de Leibniz entre percepção e apercepção, justapondo-a *grosso modo* à diferença entre intuição e entendimento. Mas ampliou de forma considerável a função da apercepção, adaptando-a em muitos aspectos o *cogito* cartesiano, para o qual era originalmente uma resposta crítica. A apercepção leibniziana propriamente dita apresenta-se na CRP como "apercepção empírica" ou o "sentido interno" que é "consciência de si mesmo de acordo com as determinações do nosso estado em percepção interna" (CRP A 107). A apercepção empírica, tal como na versão leibniziana, é episódica e "em si mesma diversa e sem relação com a identidade do sujeito" (CRP B 133).

duas de tais formas *apriori* de aparência no espaço e no tempo. Mostrará que não podemos ter conhecimento legítimo fora dessas formas de intuição e, por conseguinte, só nos é dado realmente conhecer aparências no espaço e no tempo. As aparências não são, pois, impressões sensíveis potencialmente enganadora, porquanto possuem sua própria ordem e organização. Entretanto, essa ordem pode ser ainda mais articulada por conceitos *apriori* do entendimento ou "categorias". As aparências que são assim "sintetizadas" convertem-se em fenômenos: "As aparências, na medida em que são pensadas como objetos de acordo com a unidade das categorias, são *detiominaàasfenômenos"* (CRP A 249). Assim, os fenômenos são aparências que foram organizadas dentro da estrutura unificadora das categorias.
A transição de aparências para fenômenos é a ocasião para alguns dos mais complexos e intrincados argumentos em CRP. A complexidade deve-se, em grande parte, à relutância de Kant em recorrer à tradicional oposição de verdade e aparência que ainda caracterizava a sua posição em DI. Embora só possamos ter conhecimento de aparências, o nosso conhecimento não é exclusivamente extraído de aparências. O entendimento organiza aparências no espaço e no tempo de acordo com conceitos *apriori* cuja origem não se situa na esfera das aparências mas que não têm qualquer significado se são aplicados fora dela: "uma vez que o que não é aparência não pode ser um objeto de experiência, o entendimento nunca pode transcender aqueles limites de sensibilidade no âmbito dos quais, e só nele, os objetos nos podem ser dados. Os seus princípios são meramente regras para a exposição de aparências..." (CRP A 246/B 303).
As aparências não são, portanto, arbitrárias impressões sensitivas, indistinguíveis da ilusão *(Schein).* Muito pelo contrário, pois a ilusão consiste em aceitar as aparências como se fossem objetos em si mesmos: "na relação do objeto dado com o sujeito, tais propriedades dependem do modo de intuição do sujeito, esse objeto como *aparência* tem de ser distinguido de si mesmo como objeto *em si* (CPRB 69). Pois a aparência, especificou Kant numa nota de rodapé, é "aquilo que, embora inseparável da representação do objeto, não será encontrado no objeto em si, mas sempre em relação com o sujeito" (B 70). Um juízo feito sem limitar-se a essa relação com o sujeito dá origem à ilusão.
A distinção de Kant entre aparência e ilusão em termos da relação com o sujeito comporta a implicação adicional de uma relação com o "objeto-em-si". Essa implicação gerou muita controvérsia, pois ao admiti-la Kant parece restabelecer uma distinção entre aparência e verdade. Muitos críticos, de Nietzsche a Strawson, podem seguir Kant até aos limites dos sentidos, mas desanimam por causa da tendência dele para apontar, para além deles, um objeto ou coisa-em-si. De fato, como pode ele aceitar uma relação com o objeto em si, uma vez que insiste sistematicamente em que tais objetos não podem ser conhecidos? "O que os objetos podem ser em si mesmos, e excetuada toda essa receptividade por parte da nossa sensibilidade, continua nos sendo "completamente desconhecido" (CRP A 42/B 59). Se é desconhecido, em boa verdade, incognoscível, por que insiste Kant em derivar aparências não só de sua relação com um sujeito, mas também com um objeto?
Kant enfatiza uma ou outra dessas relações com o sujeito ou objeto de acordo com a posição que ele estiver criticando. Quando distingue a sua explicação de aparência e intuição sensível daquela de Leibniz e Wolff, esforça-se por minimizar a relação da aparência com o objeto em si: "Não é que por nossa sensibilidade não possamos conhecer a

natureza de coisas em si mesmas, salvo de algum modo confuso; é que não podemos apreendê-las, seja de que modo for" (CRP A 44/B 62). Inversamente, quando ele argumenta contra o empirismo ou o ceticismo, sublinha o fato de as aparências estarem fundadas num "objeto transcendental", mesmo que incognoscível: "Tanto o *objeto transcendental* que está subjacente nas aparências exteriores como o que está subjacente em nossa intuição não constituem em si matéria ou um ser pensante, mas tão-só uma base (para nós desconhecida) das aparências que nos fornecem o conceito empírico da primeira assim como o modo de existência do segundo" (CRP A 380).
Kant parece adotar uma abordagem não-dogmática e experimental para a questão das aparências. Embora insistindo em que elas não são simplesmente ilusórias nem verdadeiras, recusa-se, não obstante, a assumir um compromisso com uma explicação exclusivamente subjetiva ou objetiva das aparências. Usa o seu entendimento da aparência para criticar as posições unilaterais e opostas sobre a questão que lhe foram legadas pela tradição filosófica. Lamentavelmente, muitos de seus sucessores voltaram a insistir no caráter exclusivo de uma posição sobre a outra, chegando até a alegar ser essa a "verdadeira" posição assumida por Kant. Assim, Fichte insistiu sobre a relação exclusiva da aparência com o sujeito, enquanto Schelling insistiu em sua relação com o objeto: ambos pretenderam ter em Kant a justificação para suas posições. Na esteira de ambos, Hegel (1807,1812) preferiu adotar como tema a oposição e fez das relações subjetivas e objetivas momentos de uma dialética.
apercepção *ver também* CONSCIÊNCIA; DEDUÇÃO; ESPONTANEIDADE; "EU PENSO"; IDENTIDADE; LIGAÇÃO; PARALOGISMO; PSICOLOGIA; SABER; SÍNTESE; SUJEITO; TRANSCENDENTAL

Apercepção é um vocábulo criado por Leibniz nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1765) a partir do francês *s 'apercevoir de* — aperceber-se de, dar-se conta de — que foi usado pelo tradutor de Locke, Pierre Coste, para traduzir "perceber" (Leibniz, 1976, p.553). Usou-a na *Monadologia* (escrita em 1714, publicada em 1720) para criticar o *cogito* cartesiano por desprezar as percepções inconscientes, ou "percepções ina-percebidas" (1720, § 14). Ele define percepção como "o estado passageiro que envolve e representa a multiplicidade na unidade ou na substância simples" (§14) ou, do texto de 1714 de *Os princípios de natureza e graça,* como "o estado interno da mônada representando coisas externas" (1976, p.637). A apercepção "é consciência ou conhecimento reflexivo desse estado interior, e que não é dada a todas as almas ou a quaisquer almas o tempo todo" (p.637). O conceito desempenhou um papel central na filosofia teórica de Kant e é uma das razões por que ele pôde descrever a CRP como a "autêntica defesa de Leibniz" contra os "seus partidários" (SD p.250, p.160).
Kant adotou a distinção de Leibniz entre percepção e apercepção, justapondo-a *grosso modo* à diferença entre intuição e entendimento. Mas ampliou de forma considerável a função da apercepção, adaptando-a em muitos aspectos o *cogito* cartesiano, para o qual era originalmente uma resposta crítica. A apercepção leibniziana propriamente dita apresenta-se na CRP como "apercepção empírica" ou o "sentido interno" que é "consciência de si mesmo de acordo com as determinações do nosso estado em percepção interna" (CRP A 107). A apercepção empírica, tal como na versão leibniziana, é episódica e "em si mesma diversa e sem relação com a identidade do sujeito" (CRP B 133).

Como tal, ela forma uma parte menor da psicologia, ao passo que a sua parceira, a "apercepção transcendental", é uma das pedras angulares da filosofia crítica, de especial significado para a dedução da universalidade e necessidade *a priori* das categorias.
Já em 1762, Kant se referia ao "poder misterioso" que "torna possível a faculdade de julgar" como "não sendo outra coisa senão a faculdade do sentido interno, quer dizer, a faculdade de fazermos de nossas próprias representações o objeto de nosso pensamento" (FS p.60, p.104). Em CRP, o "poder misterioso" é revelado como "apercepção transcendental". A combinação de conceito e intuição no conhecimento requer uma unidade que não é conceituai, "a qual precede *a priori* todos os conceitos de combinação" (CRP B 130). A unidade que permite formular juízos tem de ser procurada "ainda mais acima", "naquilo que contém em si a base da unidade de diversos conceitos em juízo e, portanto, da possibilidade do entendimento, mesmo no que se refere ao seu emprego lógico" (B 131). Encontra-se na apercepção transcendental ou "o princípio supremo em toda a esfera do conhecimento humano" (B 135).
Kant abordou a apercepção transcendental de duas direções: (i) distinguindo-a da intuição; (ii) mostrando que ela está disposta de acordo com as categorias do entendimento. Intuição é a "representação que pode ser dada antes de todo pensamento", mas é destituída de sentido sem "uma relação necessária com o 'eu penso' no mesmo sujeito em que se encontra o [seu] múltiplo" (CRP B 132). Para que essa intuição seja a minha intuição, deve estar relacionada com um "eu penso" aperceptivo. O "eu penso", entretanto, "é um ato de espontaneidade" que não se origina na sensibilidade nem lhe está vinculada. É o produto de uma apercepção "pura" ou "originária", a saber, "aquela autoconsciência que, embora gerando a representação *"eu penso"* ... "não pode ela própria ser acompanhada por qualquer representação ulterior" (B 132). O "eu penso" da apercepção transcendental permite que as intuições sejam consideradas objetos próprios do conhecimento; é também a condição para sua síntese pelo entendimento.
O "eu penso" da apercepção transcendental permite que as intuições pertençam a um sujeito e lhe sejam proporcionadas para combinação através do juízo. Assim, nas palavras de FS, ela faz com que "as nossas próprias representações se convertam em objetos de nossos pensamentos" (FS p.60, p. 104), mas só podem fazer isso de acordo com as categorias ou funções do juízo. Estas originam-se em apercepções transcendentais; na verdade, o entendimento "pode produzir uma unidade *a priori* de apercepção somente por intermédio de um certo número de categorias" (CRPB 145). A apercepção transcendental permite que as intuições pertençam a um sujeito e é distribuída de acordo com categorias; é também a base para a unidade de conceitos e intuições em juízos.
O estudo da apercepção provou ser crucial para o desenvolvimento do idealismo alemão. A ênfase sobre a autoconsciência foi transformada no idealismo subjetivo de Fichte, no qual a autoconsciência subjetiva era o fundamento para a derivação das intuições, conceitos e idéias na *Doutrina da ciência* (1794). Em Kant, porém, a apercepção serviu apenas como base para combinação em juízo: permitiu que intuições pertencessem ao sujeito e foi a fonte dos conceitos *a priori* do entendimento, embora fornecendo também a base para a sua combinação em juízo. Não podia ser ainda mais determinada, embora Kant fosse extremamente cuidadoso em distinguir a apercepção de qualquer forma de intuição intelectual.

apodícticos, juízos ou proposições

ver também ASSENTIMENTO; CATEGORIAS; CERTEZA; CONSCIÊNCIA; EFETIVIDADE; JUÍZO; NECESSIDADE; SABER Juízos e proposições apodícticos são aqueles "que estão vinculados à consciência de sua necessidade" (CRP B 41). Contrastam com juízos problemáticos e assertóricos, correspondendo todos os três às categorias modais de possibilidade (problemática), efetividade (assertórica) e necessidade (apodíctica). Cada uma delas é caracterizada por um . distinto modo de anuência subjetiva com a, ou "consciência de", reivindicação de verdade ou "assentimento" *(Fúrwahrhalten)* de um juízo. Essa consciência é necessária, assertórica ou problemática: a primeira anui com a certeza de um juízo, a segunda com o seu status incerto mas subjetivamente suficiente, a terceira com o seu status incerto e objetivamente insuficiente. Certeza é o assentimento característico do conhecimento universal e objetivo; gera um conhecimento apodicticamente certo. Acredita-se que a incerteza subjetivamente suficiente é verdadeira e gera a crença assertórica, ao passo que a incerteza insuficiente é problematicamente sustentada como verdadeira **e** só produz opinião.

apreensão

ver SÍNTESE

apresentação

[Darstellung] ver também ANALOGIA; CONSTRUÇÃO; BSQUEMA(TISMO); HIPOTIPOSE; JUÍZO; REPRESENTAÇÃO; SÍNTESE

Apresentação é uma função específica do juízo determinante, o qual consiste na apresentação *(exhibitio)* de uma intuição que corresponde a um dado conceito (ver CJ §vm). A natureza da apresentação é ainda mais pormenorizada em PI, onde é situada em relação aos "três atos da faculdade espontânea de cognição". O primeiro ato é a *"apreensão (ap-prehensio)* do múltiplo de intuição", a qual requer imaginação; o segundo é a síntese ou "a unidade sintética da consciência desse múltiplo no conceito de um objeto"; enquanto o terceiro ato é a *"apresentação (exhibitio)* na intuição do objeto correspondente a esse conceito" (p.220, p.24). É um dos grupos de termos que Kant usa para descrever as relações extremamente complexas entre conceito e intuição, e que permite a realização de sua síntese.

a priori/a posteriori

ver também CONCEITO; DEDUÇÃO; EXPOSIÇÃO; INTUIÇÃO; JUÍZO; LÓGICA; METAFÍSICA; ONTOLOGIA; PURO; SABER; SÍNTESE

A distinção entre a priori e a posteriori no século anterior a Kant era usada para distinguir entre modos de demonstração lógica: "Quando a mente raciocina de causas para efeitos, a demonstração é chamada a priori; quando de efeitos para causas, a demonstração é chamada a posteriori" (Arnauld, 1662, p.301). De um modo geral, ainda era usada nesse sentido por Wolíf e Baumgarten em meados do século XVIII, e foi esse o uso criticado por Hume no *Tratado da natureza humana* (1739). Kant ampliou consideravelmente a distinção em CRP, onde a noção de a priori desempenha um papel fundamental. Ao passo que os dois termos se referiam tradicionalmente a formas de demonstração e, de maneira adicional, na escola wolffiana, às espécies de conhecimento adquirido nessas demonstrações, Kant ampliou-lhes o âmbito para além das espécies de conhecimento, quando passaram a incluir também, primeiro, os juízos e depois, de um modo mais significativo, os próprios elementos do conhecimento (intuições e conceitos).

Para Kant, o conhecimento e os juízos a posteriori não apresentam qualquer problema para a filosofia. "A possibilidade de juízos sintéticos a posteriori, daqueles que são colhidos da experiência, [como juízos analíticos] tampouco requer explicação especial; pois a experiência nada mais é do que uma contínua junção (síntese) de percepções" (p §5). Tal conhecimento e seus elementos são derivados da experiência, assentando a sua síntese no "costume" ou "associação". Kant está preparado para aceitar as objeções de Hume quanto à validade dessa forma de conhecimento, mas defende a validade do conhecimento a priori e seus juízos e elementos constituintes. Portanto, a maior parte da análise de Kant da distinção entre a posteriori e a priori concentra-se no caráter do a priori. A escolha desse enfoque foi motivada pelo desejo de defender o caráter sintético a priori dos juízos que compõem a metafísica.
O critério tradicional para distinguir entre as duas formas de demonstração segundo se desloquem de causa para efeito ou vice-versa deixou claramente de ser válido para Kant. Assim, ele desenvolve novos critérios para um conhecimento a priori: este é (a) puro e (b) universal e necessário. Os critérios são empregados separadamente mas é mais freqüente serem-no juntos, com a adoção ocasional de um critério a fim de sustentar, ile-gitimamente, um argumento favorável ao outro.
O argumento para a pureza do conhecimento, juízos e elementos a priori sustenta que eles são modos "claros e certos" de conhecimento independente da experiência. "Surgiram de forma completamente apriorística, sem levar em conta qualquer contribuição derivada da experiência," em contraste com os modos a posteriori do conhecimento, os quais "recorrem exclusivamente à experiência" (CRP A 2). São independentes da experiência na medida em que não contêm qualquer "ingrediente" de sensibilidade e que não podem ser derivados dela. Kant argumenta ainda que não só são esplendidamente independentes da experiência — "conhecimento absolutamente independente de toda a experiência" (CRP B 3) — mas constituem até a condição de experiência.
A pureza dos elementos do conhecimento a priori é demonstrada por um processo de abstração. As "formas puras de intuição sensível em geral" — espaço e tempo — são descobertas ao extrair-se da experiência "tudo o que o entendimento pensa através de seus conceitos", ao "isolar-se" assim a sensibilidade e "separar-se" tudo o que pertence à sensação, de tal maneira que nada mais reste senão a pura intuição e a mera forma de aparências, que é tudo o que a sensibilidade pode fornecer *a priori* (CRP A 22/B 36). O mesmo vale para os conceitos ou "categorias" a priori que são "as condições *a priori* sobre as quais assenta a possibilidade de experiência, e as quais permanecem como suas bases subjacentes quando todas as coisas empíricas são abstraídas das aparências" (A 96). Entretanto, estabelecer a pureza de princípios a priori requer um critério, pois de que outra forma se pode saber que o processo de abstração atingiu o seu término no a priori?
Os critérios de universalidade e necessidade são usados para registrar a chegada a um juízo ou elemento a priori. Se essa intuição ou conceito vale necessariamente para toda experiência, diz-se então que é um a priori. Numa oportunidade, na "Segunda Introdução", Kant passa do conhecimento a priori para juízos, para conceitos, e termina com uma "faculdade de conhecimento a priori". Ele começa: "Necessidade e estrita universalidade são, assim, critérios seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis um do outro" (CRP B 4). Depois declara: "É fácil mostrar que existem realmente no conhecimento humano juízos que são necessários e, no sentido mais estrito, universais, e que

são, portanto, juízos *a priori* puros" (CRP B 4), e cita o exemplo de proposições matemáticas. Da análise do conhecimento e juízos a priori, Kant passa rapidamente a tratar das provas da existência de princípios *a priori.* A primeira prova recorre ao seu papel necessário na experiência: "É possível mostrar que os princípios *a priori* puros são indispensáveis para a possibilidade de experiência, e assim provam sua existência *a priori.* Pois donde poderia a experiência derivar sua certeza, se todas as regras, de acordo com as quais ela progride, fossem sempre elas próprias empíricas e, portanto, contingentes?" (CRP B 5). Neste caso, a pureza do a priori é usada para sustentar sua universalidade e necessidade. A segunda prova desenvolve-se por meio de abstração. A prova de uma forma apriorística de intuição extrai de um corpo empírico todas as suas qualidades até chegar ao espaço como seu resíduo inevitável ou forma a priori de intuição. A prova de um conceito a priori extrai de um objeto "todas as propriedades que a experiência nos ensinou" a fim de chegar ao conceito ou categoria a priori de, neste caso, substância (B 5-6).
À prova da pureza ou universalidade e necessidade de uma forma apriorística de intuição dá-se o nome de exposição, enquanto à de um conceito apriorístico de entendimento ou categoria chama-se uma dedução. Se princípios ou elementos a priori podem ser estabelecidos através de exposição e dedução, então Kant pode reivindicar que não só estabeleceu a existência de princípios a priori mas também determinou a sua importância. Entretanto, os seus argumentos na "Doutrina transcendental dos elementos" provocaram um enorme debate que não mostra sinais de apaziguamento. Em jogo está uma explicação de conhecimento justificado que não é empírica nenridealista. Grande parte do debate envolveu a origem dos princípios a priori e sua universalidade e necessidade. A origem não reside na sensibilidade ou experiência (Locke), nem em Deus (Descartes e Malebranche), nem mesmo em idéias "inatas" (Leibniz e Wolff).

Uma das principais razões para a longevidade do debate é a ambígua e, com freqüência, enigmática explicação da origem da universalidade a priori que Kant oferece em seus escritos publicados. Entretanto, estes podem ser elucidados por consulta às suas notas e reflexões não publicadas. Em CRP, Kant relaciona a fonte da universalidade e necessidade a priori com a atividade espontânea do sujeito, mas suas notas inéditas são menos inibidas: "Todas as nossas ações e as de outros seres são inevitáveis, somente o entendimento (e a vontade, na medida em que pode ser determinada pelo entendimento) é livre e uma atividade espontânea pura que não é determinada por nenhuma coisa salvo por si própria. Sem essa espontaneidade originária e imutável, nada saberíamos a priori..." (R §5441). Aqui, o problema teórico do a priori está inequivocamente vinculado à espontaneidade e liberdade, e através destas à filosofia prática. Assim, a questão do a priori ameaça dissolver a distinção entre filosofia teórica e prática, um passo que foi dado por herdeiros idealistas imediatos de Kant.
Fichte localizou o a priori na atividade simultaneamente teórica e prática do sujeito. Sua tese teve um grande impacto no neokantismo de meados para final do século XIX, o qual estabeleceu, em grande parte, a agenda para a ênfase dos estudos kantianos do século XX sobre os problemas da exposição e da dedução. O influente livro de Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) adotou como seu típico programa provar "de novo a teoria de Kant de *a prioridade"*. Isso fazia parte de uma tendência geral para procurar novas fontes a priori de universalidade e necessidade, seja em psicologia, fisio-logia ou sociologia. Um influente desenvolvimento foi iniciado por Frege, que transferiu

a ênfase da origem da universalidade e necessidade a priori para a justificação de juízos apriorísticos. Ao proceder assim, Frege retornou inconscientemente ao problema original de Kant de estabelecer critérios para juízos a priori, um retorno sacramentado pela definição pré-kantiana de Wittgenstein de uma verdade a priori como sendo "uma cuja possibilidade garantiu sua verdade" (1922, 3.04).

aquisição

[Erwerbung] ver também DEDUÇÃO; DIREITO; IDÉIAS INATAS; PROPRIEDADE; *QUAESTIO QUID JÚRIS*
Este termo, traduzido do direito privado romano, sofre uma metamorfose peculiar na filosofia de Kant. Ele traslada a exposição jurídica das formas como podem ser adquiridos os direitos em coisas e sobre pessoas — discutidos na seção de MC sobre "Direito privado" (especialmente § 10) — para uma estrutura que lhe possibilita analisar a aquisição e justificação de conceitos teóricos e práticos. A filosofia crítica é vazada como um "tribunal crítico que assegurará à razão suas reivindicações legítimas e repelirá todas as pretensões destituídas de fundamento" (CRP A xii), um tribunal que estabelecerá um *"inventário* de todas as nossas possessões através da razão *pura"* (A xx).

Em Dl, Kant distingue o seu ponto de vista sobre a aquisição de conceitos do adotado pela tradição empirista, declarando que "sem a menor dúvida, *cada um dos conceitos foi adquirido,* não, na verdade, por abstração de se sentir os objetos (pois a sensação fornece a matéria e não a forma da cognição humana), mas pela própria ação da mente, a qual coordena o que por ela é sentido, fazendo-o de acordo com leis permanentes" (Dl §15). Essa passagem focaliza igualmente as *origens* de conceitos através da atividade coordenadora da mente e *& justificação* de sua posse de acordo com "leis permanentes". Na "Dedução transcendental" de CRP, como um todo, é a segunda abordagem — a justificação da posse de conceitos — que predomina à guisa de dedução dos conceitos puros do entendimento.

Em CRP, Kant refere-se à distinção jurídica entre a questão de direito *(quidjúris)* e a questão de fato *(quidfacti).* O enunciado da "pretensão legal" à posse de um conceito — sua dedução — é complicado pelo interdito da filosofia crítica contra qualquer recurso ou apelo à experiência ou à razão. Não se pode recorrer às origens de um conceito; por outras palavras, ao seu modo original — legítimo ou não — de aquisição. Entretanto, em face das críticas a respeito da origem de conceitos, Kant, na década de 1790, admite a consideração da aquisição de conceitos no âmbito da dedução ou sua justificação.

Isso é de uma evidente clareza em SD, onde Kant nega a existência de idéias inatas ou divinamente implantadas e declara-se favorável a considerar todas as representações como adquiridas. Estas incluem as formas de intuição e as categorias puras do entendimento que são adquiridas num ato de "aquisição original (tal como os professores do direito natural o formulam)... daquilo que previamente não existia e, portanto, não pertencia a coisa alguma antes do ato" (SD, p. 221, p. 135). Esse ato de aquisição original, o qual distingue a concepção de Kant das origens de conceitos das explicações empiris-tas e racionalistas, assenta o ato de aquisição em "uma base *[Grundlage]* no sujeito que torna possível a essas representações originarem-se dessa e não de qualquer outra maneira". Ele especifica a natureza dessa base ao distinguir entre formas de aquisição: as intui-ções são aquisições originais cuja base é a receptividade; ao passo que os conceitos do entendimento são aquisições originais cuja base é "a espontaneidade de pensamento (de

acordo com a unidade de apercepção) (SD, p.223, p. 136). Determinados conceitos, entretanto, são "aquisições derivadas" e pressupõem as duas anteriores aquisições originais. Kant explora deliberadamente a "analogia entre a relação jurídica das ações humanas e a relação mecânica das forças motrizes" (p §58) e usa, nas palavras de Schopenhau-er, "expressões jurídicas latinas... para interpretar as mais secretas comoções do coração humano" (1841, p.105). Para Nietzsche, isso representou uma projeção antropomórfica das relações legais humanas na natureza. Mais radicalmente, Rose argumentou que o enquadramento por Kant da natureza e da ação humana em termos do direito romano assinala a "fusão do *dominium* romano, da propriedade absoluta, com os modernos direitos subjetivos" numa noção usurpadora de liberdade (Rose, 1984, capítulo 1).

arquétipo

(archetypon, Urbild) ver também FÉ; IDEAL; IDÉIA; IMITAÇÃO Para Kant, o arquétipo está para o éctipo como o original está para a cópia, ou como o possível entendimento holístico de um *intellectus archetypus* para um "entendimento discursivo que tem necessidade de imagens *{intellectus ectypus)* (CJ §77). Entender essas distinções é um compromisso crítico com o platonismo. Em CRP, Kant criticou a "dedução mística" das "idéias" por Platão, que, ao hipostasiá-las, as converteu nos "arquétipos das próprias coisas" (CRP A 31 3/B 370). Kant afirma que a "fuga [de Platão] do modo ec-típico de reflexão sobre a ordem do mundo físico para o seu ordenamento arquetípico de acordo com determinados fins, isto é, dç acordo com idéias" (CRP A 31 8/B 375), converte os "princípios regulativos" para a completude

sistemática do conHecimento em princípios constitutivos da origem das coisas. A crítica de Kant à filosofia prática de Platão obedece a linhas semelhantes, ao argumentar a favor de uma idéia do bem que serviria como princípio regulativo para "qualquer juízo quanto ao seu valor moral", mas que não seria ele próprio um arquétipo. Entretanto, esse princípio pode servir como arquétipo quando usado como um ideal para imitação. Em CRP, Kant descreve o homem sábio dos estóicos como sendo apenas um tal arquétipo que serve "para a completa determinação da cópia; e não temos outro modelo para as nossas ações senão a conduta desse homem divino dentro de nós, com o qual nos comparamos e julgamos, e assim nos reformamos, embora jamais possamos chegar à perfeição prescrita desse modo" (CRP A 569/B 597). Em RL, o arquétipo estóico foi substituído por Cristo como o "arquétipo de humanidade que agrada a Deus" (p. 119, p. 109) e é nosso dever imitar. Esse entendimento do arquétipo como um ideal para imitação também se apresenta na estética de Kant em CJ. Aí, ele usa a oposição de arquétipo e éctipo como um meio de distinguir entre escultura e pintura: a "base fundamental" de ambas é a idéia estética como "arquétipo" e seu modo de expressão como éctipo, seja na "extensão corporal" da escultura ou em sua "aparêhcia quando projetada numa superfície plana" característica da pintura (CJ §51).

arquitetônica

ver também FILOSOFIA; IDÉIA; SISTEMA; TÉCNICO/TÉCNICA A arquitetônica refere-se tanto à arte de construir um sistema de ciência baseado numa "idéia do todo" da ciência quanto a essa mesma idéia, ao seu "delineamento ou contorno geral" (L p.590). Assim, Kant combina a definição de Baumgarten de arquitetônica no §4 de sua *Metaphysica* (1739), onde ela designa a estrutura do conhecimento metafísico, com a abordagem mais metodológica de Lambert em *seu Architectonik (escuto* em 1764, publicado em 1771), que ele vê como a arte de estabelecimento de uma tal estrutura.

Kant explora especificamente o sujeito da arquitetônica no terceiro capítulo da "Doutrina transcendental do método" da CRP, intitulado "A arquitetônica da razão pura". Designa-a aí como "a doutrina do científico em nosso conhecimento" ou a arte de construir "um sistema a partir de um mero agregado de conhecimentos" (CRP A 832/B 860). O sistema é caracterizado por uma "unidade organizada", que é a finalidade à qual as partes da ciência se reportam e na qual elas se relacionam entre si. A finalidade arquitetônica distingue-se da "técnica" por não ser derivada de critérios empíricos resultantes de descobertas científicas; melhor, prevê-as.

No começo de CRP, Kant já definira a razão humana como "arquitetônica" por natureza e vira todo o conhecimento como pertencente a um possível sistema. O possível sistema ou "arquitetônica" da razão humana é revelado em "A arquitetônica da razão pura" como filosofia. Não filosofia tal como existe, mas filosofia como um "delinea-mento ou contorno geral" do sistema de razão humana. O filósofo ideal que praticasse tal arquitetônica não refletiria simplesmente sobre os produtos da razão humana — que seriam "técnicos" e, portanto, a obra de um artífice — mas agiriam como "o legislador da razão humana" (CRP A 839/B 867). Kant passa depois a esboçar as grandes linhas da arquitetônica da razão humana: ela teria dois objetos, natureza e liberdade, subscrevendo a divisão entre a filosofia da natureza que "trata de tudo *o que é,* [e] a filosofia da moral daquilo que *deve ser"* (CRP A 840/B 868). Com esse interesse pelo sistema filosófico, Kant herdou o projeto wolffiano de filosofia enciclopédica ou *philosophia generalis.* Esse projeto era a forma como a filosofia alemã defendia suas pretensões contra as distintas ciências (e faculdades) de direito, teologia e medicina, assim como as emergentes ciências naturais. A concepção da filosofia como um sistema arquitetônico prosperou, depois de Kant, nos sistemas de Fichte (1794), Schelling (1800) e Hegel (1830), mas foi abandonada em meados do século XIX.

arte *[techne, ars, Kunst] ver também* AÇÃO; BELEZA; ESTÉTICA; TÉCNICO/TÉCNICA Kant acompanha a definição de Aristóteles de arte como uma aptidão ou disposição para produzir coisas. Nessa definição, uma "obra de arte" é qualquer coisa produzida pela prática de uma arte. Na *Ética a Nicômaco* (Aristóteles, 1941, 1140a) e nos *Segundos analíticos* (100a, 3-9), Aristóteles reuniu os vários usos do termo por Platão numa rigorosa e importante distinção entre a arte *(techne)* de produzir coisas *(poiesis),* a *episteme* do conhecimento teórico *(theoria)* e a deliberação *(phronesis)* da ação *(praxis).* A arte consiste em regras generalizadas a partir da experiência e aplicadas à realização de uma intenção.

Essa distinção teve uma influência extraordinariamente duradoura e muito difundida. Santo Tomás de Aquino define a arte como "nada mais do que a razão correta para justificar que certas obras sejam feitas" (Santo Tomás, 1952, II, 57,3), mas distinguiu entre as artes servis "ordenadas para trabalhos feitos pelo corpo" e as da alma, ou "artes liberais". Estas últimas constituíram a base dos primeiros currículos medievais das sete artes liberais divididas no *trivium* (gramática, dialética, retórica) e no *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia, música). No século XVIII, embora permanecesse o sentido de arte como uma aptidão, era freqüentemente ilustrada por referência à arte de produzir poesia ou pintura. O wolffiano *Philosophisches Lexicon* (1737) de Meissner define *Kunst* [arte] como a "aptidão" ou "habilidade" de um ser humano "para dar exis-

tência a uma coisa exterior a si mesma", como quando, por exemplo, "a habilidade de um poeta dá existência a um poema".

A principal discussão da arte por Kant encontra-se nas seções 43-53 de CJ. Define-a como "habilidade do homem, distinta da ciência (como *aptidão* distinta de *conhecimento)* como a faculdade prática da teórica, como a técnica da teoria (como a agrimensura da geometria)" (CJ §43). Ele reserva especial atenção para as belas-artes, distinguindo •essas atividades das artesanais, que produzem sem uma intenção, e das artes mecânicas, que realizam perfeitamente sua intenção. A prática das belas-artes produz obras que, paradoxalmente, "devem estar revestidas com o aspecto de natureza, embora reconheçamos ser arte" (CJ §45). A consideração dessa espécie de arte produtiva encaminhou Kant para a sua teoria do gênio, considerado como o talento ou dote natural para produzir obras de arte corretas que, contudo, não mostram qualquer sinal "de que o artista tenha tido sempre uma regra presente para elas".

Kant classifica as belas-artes por uma analogia com os três meios através dos quais os seres humanos se comunicam entre si: através da fala, do gesto e do tom. As artes da fala são a retórica e a poesia, as do gesto (ou "artes formativas") incluem as artes plásticas da arquitetura e da escultura e a arte da pintura, ao passo que as artes tonais incluem as da música e da cor. Também admite a existência de artes mistas, A chave para entender essas divisões está em recordar que elas se referem a aptidões pu práticas e não primordialmente a objetos. Pode ser dito o mesmo de sua referência em CRP ao esquema-tismo como "uma arte escondida nas "profundezas da alma humana" (A 141/B 181) — é uma habilidade ou uma atividade que produz esquemas, e não um objeto em si.

A filosofia da arte de Kant é freqüentemente confundida com a sua explicação da estética ou sua anatomia do juízo estético. Isso permitiu que muitos dos seus sucessores, incluindo Schiller e Hegel, o criticassem por elaborar uma estética que excluía a produção de obras de arte. De fato, a sua explicação combina

aspectos da tradicional noção aristotélica de arte como habilidade com a nova ênfase sobre as belas-artes. Essa combinação revestiu-se de considerável importância em recentes debates sobre estética, os quais procuraram repor o elemento de habilidade nas considerações sobre produção e recepção de arte.
assentimento *[Fúrwahrhalten] ver também* CERTEZA; FÉ; JUÍZO; OPINIÃO; SABER O assentimento diz respeito à validade de um juízo, o qual pode ser subjetiva e/ou objetivamente suficiente, e está distribuído em três classes distintas. A primeira é a opinião, a qual é, de forma deliberada, objetiva e subjetivamente insuficiente. A segunda é a fé, a qual é, de forma deliberada, objetivamente insuficiente mas subjetivamente suficiente. A terceira é o conhecimento, a qual é subjetiva e objetivamente suficiente ou "certa" (CRP A 822/B 850). Cada classe tem: (a) o seu próprio objeto — questões de opinião, fé e conhecimento (CJ §91); (b) sua própria modalidade particular de juízo — a opinião é hipotética, a fé é assertórica, o conhecimento apodíctico (L p.571).
assertórico *ver* APODÍCTICO; JUÍZO; NECESSIDADE
associação *ver também* AFINIDADE; IMAGINAÇÃO; PSICOLOGIA; SÍNTESE
Fenômeno psicológico que consiste na reunião de diferentes objetos de consciência, a associação foi mencionada por Platão e Aristóteles em ligação com a mnemônica, mas

veio a desempenhar um importante papel na epistemologia empirista. Locke distinguiu entre associações naturais (simultâneas) e associações adquiridas (sucessivas) de idéias, sendo as últimas devidas ao acaso ou costume. Hume também devotou considerável atenção à associação, concentrando-se nas relações de acordo com as quais as idéias eram associadas entre si.
A associação não desempenhou um papel importante na epistemologia de Kant por causa, em grande parte, do seu interesse em justificar juízos *apriori* sintéticos. A associação é um fenômeno psicológico ou empírico que não ocupa um lugar proeminente na justificação transcendental desses juízos. Com efeito, em CRP, Kant criticou Locke e Hume por suas preocupações com a associação, em especial o lugar dado pelo segundo ao costume, "o qual resulta da repetida associação na experiência" (CRP A 94/B 127). Kant contenta-se em conceder à associação um lugar na síntese como "a base subjetiva e empírica de reprodução de acordo com a regra" na imaginação reprodutiva empírica. Entretanto, mesmo essa regra empírica de associação não é para ele auto-suficiente e está sempre sujeita à questão transcendental "Como é possível esta associação?" (CRP A 113). A resposta é que ela também possui uma base na afinidade transcendental, da qual a base empírica é mera conseqüência (CVRP A 114). Assim, a associação é uma questão relativamente periférica para Kant, embora tenha sido o sujeito de considerável interpretação de críticos que trabalham no âmbito da tradição empirista.

átomo

ver CONTINUIDADE; DIVISIBILIDADE; MATÉRIA; MÔNADA

atração

ver FORÇA; IMPENETRABILIDADE

Aufklarung

ver ILUMINISMO

autonomia

[Autonomie] ver também ESPONTANEIDADE; IMPERATIVO CATEGÓRICO; LIBERDADE; MANDAMENTO; VONTADE
A pioneira ideologia moderna da autonomia política desenvolvida por Maquiavel nos *Discursos* (1531) combinou dois sentidos de autonomia: o primeiro era a liberdade de dependência, o segundo o poder de autolegislar. Os aspectos políticos da autonomia assim desenvolvidos no contexto da moderna cidade-estado receberam de Lutero, comZ,!-*berdade de um cristão* (1520), seu complemento na vida espiritual. Para ele, autonomia como liberdade da dependência foi traduzida pela "espiritual, nova e interior liberdade do homem do corpo e suas inclinações, assim como a liberdade para obedecer à lei de Deus" (Lutero, 1961, p.53). A descrição de Kant da autonomia em sua filosofia prática marca, por seu turno, uma transposição filosófica e crítica da autonomia religiosa de Lutero para a autonomia moral.
A filosofia prática de Kant combina os dois aspectos da autonomia numa explicação da determinação da vontade. A sua posição emergiu da crítica a um certo número de perspectivas então predominantes. Estas incluíram a sua oposição pré-crítica às explicações de ação moral propostas pelas idéias perfeccionistas e radicais dominantes da escola wolffiana e pela teoria britânica — sua contemporânea — do senso moral; sua crítica aos apelos teológicos pietistas à.vontade de Deus; e, finalmente, ao ponto de vista de Montaigne sobre a importância do costume na ação humana. Kant identificou mais tarde

todas essas explicações como baseadas em "princípios heterônomos" e procurou desenvolver uma filosofia moral fundamentada num "princípio autônomo" de autolegislação.
A oposição entre princípios heterônomos e autônomos persiste em toda a filosofia moral de Kant. Em FMC, uma vontade autônoma concede a si a sua própria lei e é distin-guida de uma vontade heterônoma cuja lei é dada pelo objeto "por causa de sua relação com a vontade" (FMC, p.441, p.45). No último caso, as máximas da vontade dependem • de princípios heterônomos, que Kant identifica em termos das explicações contemporâneas de ação moral acima citadas. As primeiras são "extraídas do princípio de felicidade e baseiam-se em sentimento ou físico ou moral", enquanto as últimas são "aduzidas do princípio de perfeição, [e] baseadas ou no conceito racional de perfeição como um possível efeito da nossa vontade ou então no conceito de uma perfeição independente (a vontade de Deus) como causa determinante da nossa vontade" (FMC p.442, p.46). Os princípios heterônomos somente produzem imperativos hipotéticos — "Eu devia fazer alguma coisa porque quero fazer alguma outra coisa" — em

vez dos imperativos categóricos do princípio autônomo, o qual abstrai de todo e qualquer objeto da vontade.
O princípio autônomo do imperativo categórico comanda a sua própria autonomia e nada mais. O princípio de autonomia é enunciado como "Escolher sempre de tal maneira que, na mesma volição, as máximas da escolha estejam, ao mesmo tempo, presentes como uma lei universal" (FMC p.440, p.44). Semelhante princípio só é possível "na pressuposição da liberdade da vontade" (FMC p.461, p. 60), a qual estabelece "a autonomia da vontade como condição formal sob cuja égide somente a vontadepode ser determinada" (p.461, p.60). Isso significa que a vontade deve querer a sua própria autonomia e que a sua liberdade reside em ser, portanto, uma lei para si mesma. Essa liberdade é "inteligível", quer dizer, "independente de qualquer determinação por causas alheias", e formal/universal na medida em que não está em qualquer relação com um objeto.
A purificação de Kant da vontade, eximindo-a da influência de qualquer princípio ou objeto heterônomo, tem sido sistematicamente criticada desde Hegel, em particular por Nietzsche (1887) e Scheler (1973). Uma tal autonomia foi vista, na melhor das hipóteses, como vazia, formalista e irrelevante, e na pior como tirânica. É interpretada como subjugando a sensibilidade à razão e, aos olhos de Hegel, violenta ambas (Hegel, 1807). A explicação de Kant da autonomia foi, entretanto, recentemente reavaliada e defendida por 0'Neill (1989) como fornecendo uma adequada base metodológica para o raciocínio teórico e prático.

axioma

ver ACROAMAS; AXIOMAS DA INTUIÇÃO; PRINCÍPIO

axiomas da intuição

ver também ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA; ANTECIPAÇÕES DA PERCEPÇÃO; CATEGORIAS; PRINCÍPIO; QUANTIDADE; UNIDADE Estes axiomas constituem um grupo de princípios que servem como regras para o emprego objetivo das categorias de quantidade. Cada grupo de categorias tem seus correspondentes princípios, os quais servem para determinar como as coisas devem parecer no tempo: os correspondentes às categorias de qualidade são as "antecipações da percepção"; às de relação, as "analogias da experiência" e às de modalidade, os "postulados do pensamento empírico". Uma vez que a nossa experiência do mundo não pode ser diretamente categórica, somos incapazes de organizar a nossa experiência quantitativa em

função das categorias "unidade", "pluralidade" e "totalidade"; assim sendo, necessitamos de princípios que as harmonizem com as condições da intuição finita.
Os "axiomas" e as "antecipações" formam os "princípios matemáticos", em contraste com os "princípios dinâmicos" das "analogias" e dos "postulados". Os princípios matemáticos traduzem as categorias em princípios adequados à intuição de objetos no espaço e no tempo — os princípios de grandeza extensiva e intensiva. O princípio condutor dos axiomas, que é tudo o que Kant nos dá na CRP, está na edição A (p. 162): "Todas as aparências são, em sua intuição, grandezas extensas", e em B (p.202): "Todas as intuições são grandezas extensas". Isto significa ser impossível para uma aparência tornar-se um objeto de intuição, a menos que possua uma grandeza extensa: esta última é uma condição tanto da experiência quanto de todos os objetos da experiência. Kant descreve a grandeza em termos do processo que vai desde a unidade ou "representação de uma parte", passa pela pluralidade durante um certo período de tempo, até chegar à realização da totalidade ou [representação de] um todo no final desse período de tempo. Dá o exemplo da construção de linhas geométricas, as quais se estendem no tempo desde um ponto inicial, através de uma pluralidade de pontos, até à formação de uma linha (CRP A 162/B 203).
Em comum com todos os princípios de Kant, os axiomas convertem predicados formais do ser em princípios temporal e espacialmente definidos de aparências. Assim, a "matemática do espaço" (geometria) está fundada nas "sucessivas sínteses da imaginação produtiva" (CRP A 1 62/B 203), as quais se processam a partir da unidade num instante do tempo, passam pela pluralidade no transcurso do tempo e chegam à totalidade no final de um período de tempo. Até a manutenção da unidade através do tempo requer as sínteses sucessivas, sem as quais a unidade sofreria uma inadmissível mudança de qualidade — deixaria instantaneamente de existir e converter-se-ia em alguma outra coisa. Os objetos da geometria são o produto dessa construção ao longo do tempo, tal como são os números e a operação aritmética da adição. As operações que envolvem a persistência ou mudança de grandeza são executadas por uma síntese da imaginação durante um período de tempo.
Kant conclui com a afirmação de que "A síntese de espaços e tempos" — a geração de grandezas extensas através do movimento desde a unidade à pluralidade e à totalidade
— "é o que torna possível a apreensão da aparência e, por conseguinte, toda a experiência exterior e todo o conhecimento dos objetos da experiência" (CRP A 165/B 206). Isso coloca os axiomas em harmonia com o "princípio geral" de todos os quatro grupos de princípios, a saber, que as condições para a experiência são as condições para objetos da experiência.

B

beleza *ver também* ARTE; BOM; ESTÉTICA; TRANSCENDENTAL; UNIDADE; VERDADE No *Hípias maior,* Sócrates resumiu o seu diálogo sobre beleza com o provérbio grego "Toda beleza é difícil". A principal dificuldade filosófica envolveu reconciliar a beleza como idéia objetiva com o prazer subjetivo suscitado por coisas belas. No *Banquete* de Platão, a reconciliação é obtida por meio de eros, recaindo o acento sobre a experiência de beleza e o prazer por esta suscitado. O alinhamento platônico de beleza e eros foi contrariado pela definição mais objetivamente inclinada de Aristóteles ná *Metafísica,* onde se sustenta que "As principais formas de beleza são a ordem e simetria, e a definição clara" (Aristóteles, 1941,1078b, 1). As duas diferenças de ênfase, jsfevidentes em filosofias gregas da beleza, persistiram até e para além de Kant na distinção entre os enunciados subjetivos e objetivos de beleza.
A definição objetiva de beleza prevaleceu na filosofia medieval, onde a beleza era classificada como um dos transcendentais, ou aqueles atributos, incluindo o Uno, o Bom e o Verdadeiro, que se harmonizam com todos os gêneros. Santo Tomás de Aquino descreve as suas famosas três "condições" de beleza como sendo *"Integritas* ou perfeição, devida proporção ou harmonia *[consonantià]* e, por último, brilho ou claridade *\clari-tas\..."* (Santo Tomás de Aquino, 1952, i, 39,8). Essas condições permitem que a beleza seja "conversível" com os outros transcendentais: *Integritas* com o Uno, *consonantià* com o bom e *claritas* com o verdadeiro.
A concepção transcendental de beleza veio a ser subseqüentemente combinada por Leibniz com a experiência de prazer; sustentou-se então que uma perfeição objetiva obscuramente percebida suscitava um prazer subjetivo. Ponto de vista análogo era também sustentado por Shaftesbury em *Characteristics* (1711). Entretanto, os sucessores de Leibniz e Shaftesbury foram propensos a exagerar um dos aspectos objetivos ou subjetivos de beleza. Para Wolff e sua escola, com destaque para o seu discípulo Baumgarten, beleza consistia em "perfeição" ou a unidade de um múltiplo. Para os seguidores de Shaftesbury, como Hutcheson, a base do "sentido" de beleza era interior, subjetiva, sem quaisquer correlatos objetivos óbvios além dos fornecidos pela providência.
Kant estava muito familiarizado com ambas as explicações de beleza desde a década de 1760. De um

modo geral, suas reflexões pré-críticas e a explicação do conceito de estética desenvolvida em L enfatizam o lado objetivo de beleza. Em L (p.547-9), coloca-se ao lado dos wolffianos ao identificar a perfeição como base para a beleza e ao considerar que a experiência de prazer no belo resulta da percepção sensível, subjetiva, de

tal perfeição. Por sua vez, a perfeição compreende a "harmoniosa união" de "diversidade e unidade" (L p.547).
Na explanação crítica de beleza elaborada em CJ, Kant abandona a posição perfeccionista herdada dos wolffianos. Sua análise dos juízos do belo na "Analítica do belo" mostra que eles não se coadunam com as explicações subjetivas ou objetivas de beleza. Os juízos do belo são definidos negativamente em CJ, de acordo com a tábua de categorias como: (qualidade) aquilo que "apraz sem interesse algum" (§5); (quantidade) aquilo que "apraz universalmente" sem um conceito (§9); (relação) a "forma de finalidade num objeto... percebida nele independentemente da representação de um fim"; e (modalidade) aquilo que, sem conceito, é o objeto de uma "satisfação necessária" (§22). Em cada caso, Kant distingue o belo das explicações dominantes de beleza que se apoiavam numa base de perfeição ou de um sentido. Ele apresenta a natureza da beleza ou em termos da negação da sensibilidade e do conceito, ou em termos de formulações paradoxais, como a de conformidade a um fim sem um fim *(Zweckmãssigkeit ohne Zweck).*
Essa abordagem levou Kant a enfrentar algumas novas dificuldades com o conceito de beleza. Ao distinguir beleza de qualquer conteúdo, racional ou sensível, limitou severamente o seu âmbito. Se o conteúdo sensível desempenhasse qualquer papel, então o objeto deixaria de ser belo para ser apenas agradável; se o conceito estivesse envolvido, então o belo seria convertido, com extrema facilidade, no racional. Se pudessem existir, tais belezas seriam "dependentes" e contrastariam com as belezas "livres" que "nada representam" e, rigorosamente falando, não podem sequer ser artefatos. Por conseguinte, Kant, aos olhos de muitos críticos, pareceu estar privilegiando indevidamente a beleza da natureza em detrimento da beleza da arte, mesmo naquelas ocasiões em que tenta resgatar a beleza da arte ao insistir em que ela se apresenta como se fosse natural. Numa celebrada ocasião (CJ §59), também afirmou ser a beleza um "símbolo da moralidade", precisamente por causa de suas propriedades paradoxais. Neste caso, a beleza permite que o juízo encontre "uma referência a algo no próprio sujeito e fora dele, que não é natureza nem tampouco liberdade mas está, não obstante, ligado à base desta última, isto é, o supersensível..." (CJ §59).
A influência da definição de Kant de beleza foi enorme, em parte por causa de sua habilidade em significar tudo para todos. Para os idealistas alemães, assinalou a tentativa de unir os domínios da natureza e da liberdade e ocupa um papel de destaque em Schiller, Schelling e Hegel. No final do século XIX e começos do XX, o foco da terceira crítica sobre a pureza do juízo do belo encareceu-a aos olhos dos neokantianos e, depois da li Guerra Mundial, foi usada pelo crítico Clement Greenberg, entre outros, como justificação teórica para a arte abstrata. Como resultado, a definição de Kant de beleza continua a servir como ponto de partida para muita reflexão filosófica sobre o belo e talvez menos a despeito de suas incongruências e deficiências do que por causa delas.
bom *[Gut] ver também* AGRADÁVEL; DEVER; FILOSOFIA PRÁTICA; FORMALISMO; MAL; SUMO BEM; VONTADE BOA
Em CJ §4, Kant define o bom como "aquilo que apraz por intermédio da razão, pelo mero conceito" e distingue entre "bom para algo" e "bom em si". Distingue também entre o agradável e o bom em termos da presença ou não de um fim: o agradável diz respeito à relação entre um objeto e o sentido, o bom à relação subentendida em "um conceito de

um fim... como um objeto de vontade". Em outra ocasião, em TP, Kant desenvolve esses pensamentos numa rigorosa distinção entre bom absoluto e bom relativo; ou seja, entre algo absolutamente bom em si, oposto ao que é mau em si" e algo "relativamente bom oposto a algo mais ou menos bom do que ele mesmo" (TP p.278, p.67). Ele distingue en-
Sto7do H ^ oU "obfênda a ^ld categoric—te imperativa do livreTbí "o (isto e, do dever) sem referência a qualquer fim ulterior", o que é "bom em si" e o bZ relativo da busca de felicidade em que "nenhuma lei é absolutamente mperât va mS sempre relativa ao fim adotado" (TP p.278, p.67). O bom absoluto despreza qu^ZS fins particulares ou substantivos e é puramente formal. Isso significa que a detSS
ÍlZ 7 r°HCreÚd0^r^(ÍStoé'^obJetobásicfdetenlado)nTapta forma de legalidade universal consubstanciada em sua máxima" (TP p.27a p 68) Esta
compor T ^^° ^ do ^ " Verdade> ' ™ ^*sL* £££ como um todo acabassem por ser criticadas como formalistas.

C

cânone *ver também* ANALÍTICA; DISCIPLINA; JUÍZO; LÓGICA; METAFÍSICA; REGRA A base histórica do contraste de Kant entre cânone e *organon* é a crítica do *Organon* aris-totélico por Epicuro (341-271 a.C). Em lugar do *Organon* de Aristóteles, o qual apresentou regras para adquirir o saber demonstrativo, Epicuro propôs um cânone das regras para efetuar juízos corretos. O seu texto sobre o assunto intitulava-se *O cânone* e compreendia várias normas e critérios para discriminar entre juízos falsos e verdadeiros (Diógenes Laércio, 1925, vol.li, p.559-61). Epicuro distinguiu a canônica da dialética, considerando-a mais preocupada com a correção do juízo do que com a extensão do saber.
Kant formaliza essa distinção histórica em CRP, embora aluda às suas origens em L, onde se refere à lógica como a "arte universal da razão *(canônica Epicuri)"* (L p.529). A sua própria distinção formal entre cânone e *organon* permanece muito próxima do seu precedente histórico. A analítica transcendental, por exemplo, foi concebida no espírito do cânone de Epicuro como um meio de distinguir entre juízos verdadeiros e falsos, "para ajuizar do uso empírico do entendimento" (CRP A 63/B 88). Não se propõe, como o *Organon* aristotélico, a ditar regras para a ampliação do entendimento; com efeito, para Kant, é abusivo "dar-lhe o valor de *organon* para um uso geral e ilimitado" (A 63/B 88).
Na seção de CRP sobre "A doutrina transcendental do método" — capítulo II, "O cânone da razão pura" — Kant identifica "o proveito maior e talvez único de uma filosofia da razão pura" como sendo um cânone que "não serve de *organon* para alargar os conhecimentos mas de disciplina para lhes determinar os limites" (A 795/B 823). Ele descreve a parte analítica da lógica geral como "um cânone para o entendimento e a razão em geral", e a analítica transcendental como um "cânone do *entendimento* puro; pois só o entendimento é capaz de verdadeiros conhecimentos sintéticos *a priori"* (A 796/B 825). Passa depois a considerar o cânone da razão pura, o qual só pode ser aplicado no contexto do emprego prático da razão. O cânone da razão pura trata de duas indagações relativas ao interesse prático, a saber, "Existe um Deus?" e "Existe uma vida futura?" (A 803/B 831). Essas indagações estão traduzidas nos dois critérios do cânone da razão pura: "o que devo fazer?" e "o que posso esperar?" (A 805/B 835), os quais geram os postulados da existência de Deus e de uma vida futura.
A noção do cânone recebido de Epicuro pode ser ampliada a fim de caracterizar todo o empreendimento crítico. Pode-se dizer que a filosofia crítica oferece as regras ou critérios para distinguir entre juízos verdadeiros e falsos, embora não proponha imediatamente uma exposição sistemática dos juízos corretos e os meios a usar para ampliá-los.

Nesse sentido, pode-se dizer que a disciplina da canônica de Epicuro foi ressuscitada pela filosofia crítica e continuada nas disciplinas críticas inspiradas por ela.
carências *[Bedürfnisse] ver também* INCLINAÇÃO; INTERESSE; VONTADE Em FMC, Kant relaciona necessidades com inclinações, considerando que umas e outras são resultantes da "dependência em que a faculdade de apetição está de sensações" (p.413, p.14). Nessa ocasião, ele vê a inclinação como "indicando" uma necessidade, ao passo que numa outra considera as necessidades como "fundamentadas" na inclinação (p.428, p.35). Há provavelmente pouca coisa em jogo em qualquer debate sobre a que deve ser dada prioridade.
casamento *ver também* CONTRATO; DIREITO; JUSTIÇA; MULHER; SEXO; VIDA EXTRATERRESTRE
Em MC, Kant apresenta uma descrição rigorosamente secular e contratual do sacramento cristão do casamento, arrolando-o entre os "direitos a pessoas semelhantes aos direitos a coisas" (MC p.276, p.95). Essa classe de direitos próprios do direito privado acarreta a "posse de um objeto externo *como uma coisa* e usá-la *como uma pessoa" (Má.),* e é exercida por homens que adquirem esposas, casais que adquirem filhos e famílias que adquirem criadagem. Entretanto, embora Kant fale do marido adquirindo uma esposa, ele sublinha a *igualdade* da posse detida por ambas as partes num casamento; marido e mulher estão formal e igualmente comprometidos um com o outro^ assim como constituem possessões um do outro; sua posse mútua como pessoas e como coisas é expressa nas relações sexuais; com efeito, Kant define o casamento desapaixonadamente como "a união de duas pessoas de diferentes sexos para a posse, por toda a vida, dos atributos sexuais recíprocos" (p.278, p.96). Manifestamente, enquanto mantêm relações sexuais, cada parceiro desfruta do outro ao adquirir e ser adquirido por esses atributos, como se fossem coisas. Mas para respeitar a humanidade do cônjuge como "um fim em si mesmo" é necessário que o ato de aquisição seja suplementado contratualmente pelo compromisso para toda a vida.
O caráter peculiar do casamento como um direito pessoal à posse de um outro ser humano como se fossem o objeto de um direito a uma coisa tem conseqüências interessantes para a aquisição de um marido

ou de uma esposa. Kant nada diz sobre o livre consentimento de parceiros num contrato matrimonial, mas argumenta que o contrato requer título legal e posse real. Assim, não pode ter lugar *'Jacto* (por relações sexuais) sem um contrato que o preceda, *nempacto* (por um mero contrato matrimonial sem que as relações sexuais se lhe sigam) mas somente *lege"* (MC p.280, p.98); ou seja, através de um contrato legal seguido pela posse em relações sexuais. A ausência de qualquer papel importante para o consentimento no contrato matrimonial leva à omissão de qualquer discussão do divórcio (mas veja, excepcionalmente, E, p. 169). Com efeito, a posse da pessoa do cônjuge requer um compromisso por toda a vida, legalmente exeqüível, do qual Kant diz que "se um dos parceiros num casamento se afastou ou se entregou à posse de outrem, o outro parceiro está justificado, sempre e indubitavelmente, em repor o seu parceiro sob o seu controle, da mesma forma que está justificado em recuperar uma coisa que lhe pertencia" (MC p.278, p.97).

Embora gerar filhos não seja requisito para o casamento — "se assim não fosse, o casamento dissolver-se-ia quando a procriação cessasse" (MC p.277, p.96) —, com a procriação os pais incorrem na obrigação de criar os filhos. Parte dessa obrigação acarre-

ta uma limitação à liberdade dos pais de destruírem seus filhos "como se fossem algo que eles tinham *feito"*, porque a criança é um "ser dotado de liberdade" (MC p.281, p.99). Entretanto, num outro ponto de MC, Kant descreve um filho nascido fora do casamento como "fora da proteção da lei" e "mercadoria de contrabando" que pode, com efeito, ser destruída pela mãe como se fosse uma coisa (ver MC p.336, p.144). Neste ponto, a impressão que fica é como se a "dotação de liberdade" só valesse se a criança nasce dentro da lei. Essa noção de cidadania como dependente de se ter nascido dentro do casamento sugere que um aspecto do direito público foi introduzido sub-repticiamente na definição do contrato de casamento pelo direito privado.

Quando Kant desvia sua atenção dos aspectos formais do contrato de casamento para as relações reais entre marido e mulher que constituem a "sociedade doméstica" da família e seus dependentes, sua posição torna-se claramente tendenciosa, contrária aos ditames de uma formação liberal. Em seus anteriores comentários sobre casamento em OBS, ele descreve o papel da esposa como o de provedora de "conversação amena e pra-zenteira", embora "governada pelo entendimento do marido" (OBS, p.95). Em MC, Kant é mais explícito, não enxergando qualquer conflito entre a igualdade formal do contrato matrimonial e a "superioridade natural do marido sobre a esposa para promover o interesse comum da família e seus dependentes" (MC p.279, p.98). Depois do contrato de casamento, o marido dirigirá os negócios da família e da casa em virtude do seu entendimento superior, ao passo que a esposa fornecerá amena conversação, sexo e filhos.

A cômica perversidade da tentativa de Kant de vazar o casamento nos moldes das categorias do direito contratual tem sido a fonte de considerável soma de divertimento. Um belo exemplo é o poema de Brecht "Sobre a definição de Kant de casamento na *Metafísica dos costumes",* onde ele imagina cônjuges indo à presença dos intendentes para reclamar de órgãos sexuais defeituosos ou insatisfatórios. Mais seriamente, pode-se ler como tentativa contraditória para traduzir as características do casamento sacramentai — fidelidade, compromisso irreversível por toda a vida e filhos legitimados — em termos contratuais, enquanto, ao mesmo tempo, compreende os elementos consensuais que definem os contratos pessoais. O elemento consensual em um tal contrato abala os próprios aspectos sacramentais que Kant desejou consolidar com sua engenhosa descrição do casamento como uma combinação de direitos pessoais e reais.

categorias *[Kategorien] ver também* ANALÍTICA; DEDUÇÃO; JUÍZO; LÓGICA; PRINCÍPIO; SÍNTESE; TÁBUA DOS JUÍZOS/CATEGORIAS

Categorias são as formas de acordo com as quais os objetos de experiência são estruturados e ordenados. O termo grego clássico *kategorein* significava "acusar", "dizer de" ou "julgar", e foi adotado por Aristóteles para descrever os modos como era possível falar de ser. Em *Categorias* [um dos seis tratados do *Organori],* ele propôs uma lista de dez de tais "categorias": substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, ação e afecção. Mesmo no período clássico, essa lista já era criticada por conter repetições, e tentativas foram feitas para reduzir o número de categorias, em muitos casos a uma única oposição, como "substância e acidente", "matéria e forma" ou, como no caso de Plotino, "movimento e estabilidade" (Plotino, 1971, p.253). Essas reduções eram, em certa medida, sustentadas por passagens extraídas de algumas das outras obras de Aristóteles.

Através da tradução de Boécio das *Categorias* de Aristóteles, o esquema das 10 categorias exerceu uma enorme influência sobre o desenvolvimento da filosofia medie-

vai européia em seus começos. Entretanto, com a expansão do *corpus* aristotélico disponível em latim durante o século xm, discerniu-se uma tensão entre a descrição de Aristóteles do ser em termos das categorias e suas outras descrições mais econômicas do ser em termos tais como "substância e acidente". A autoridade de Aristóteles obrigou filósofos como Santo Tomás de Aquino e Duns Scotus a reconciliar as categorias com outros aspectos da ontologia aristotélica, com resultados complexos e muitas vezes •desconcertantes. O caráter cada vez mais barroco da doutrina das categorias foi um importante fator na rejeição da escolástica pelos primeiros filósofos modernos, como Hob-bes e Descartes. Suas razões para rejeitarem as categorias aristotélicas foram resumidas em meados do século xvn por Arnauld, que declarou que as categorias, "sobre as quais tanto mistério foi feito", "só ligeiramente ajudam na formação do juízo, a verdadeira finalidade da lógica". Mais que isso, elas são "inteiramente arbitrárias e fundadas na imaginação de um homem que não tinha autoridade para prescrever uma lei para outros" (Arnauld, 1662, p.43) e encorajam os filósofos a falarem com autoridade sobre "classificações arbitrárias", em vez de sobre as próprias coisas.

As categorias foram resgatadas do opróbrio geral por sua ressurreição em CRP, um notável episódio no que Tonelli (1964) descreveu como "o renascimento do vocabulário germano-aristotélico". Para resgatar as categorias do predominante descrédito em que caíram, Kant tinha de responder às, por assim dizer, objeções feitas por Arnauld, e não só distinguir sua tábua de categorias da "rapsódia" aristotélica mas também mostrar que elas se revestiam de autoridade e contribuíam para a "formação dojuízo". Essa tarefa

requeria que ele se ocupasse (a) da derivação das categorias — elas não podiam continuar assentes na autoridade pessoal de Aristóteles ou de qualquer outro filósofo; (b) de sua apresentação sistemática numa "tábua de categorias"; (c) de sua justificação ou "dedução"; e (d) de sua aplicação na formulação de juízos.
Numa carta para Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772 e, depois, em P §39 ("Do sistema das categorias"), Kant explicou a sua descoberta das categorias em termos de uma revisão da "rapsódia" aristotélica. Afirma que as categorias de Aristóteles foram derivadas do "saber comum" e dispostas, em grande parte, "tal como ele as encontrou", um método que Kant compara a reunir elementos de gramática a partir da observação das regras do uso real das palavras. Em contraste, ele procura indicar o motivo por que o saber, à semelhança de uma língua, "tem justamente essa e nenhuma outra constituição formal" e por que tem "exatamente tantas, nem mais nem menos, de tais determinações formais" (P §39). "Após longa reflexão sobre os elementos puros do saber humano (aqueles que nada contêm de empírico)", Kant declarou estar apto a distinguir espaço e tempo como "os conceitos elementares puros da sensibilidade" que lhe permitiram excluir "a sétima, oitava e nona categorias da antiga lista" (P §39).
A exclusão das categorias espaço-temporais corresponde, em grande parte, ao estágio alcançado por Kant em Dl. Mas subsistiu o problema de como derivar as categorias remanescentes. Na carta a Herz, Kant confessa que, a respeito das "representações intelectuais", o resultado da Dl foi negativo — elas *não* eram "produzidas pelo objeto". Mas isso deixou por resolver o problema de "como o entendimento construirá para si conceitos inteiramente *apriori* das coisas, com os quais as coisas estejam necessariamente em concordância?"; isto é, princípios que concordam com a experiência è, no entanto, são independentes dela. Na "década silenciosa" de 1770, Kant buscou uma solução para esse problema: "Procurei ver se não havia uma operação do entendimento que contivesse todas

as outras e que se distinguisse apenas por diferentes modificações ou momentos, para colocar a multiplicidade de representações sob a unidade do pensar em geral" (p §39). "Concluiu que esse ato do entendimento consiste em julgar", o que ele descreveu em termos de concordância entre a representação de coisas e os conceitos *apriori* do entendimento.

O ato de julgar tornou-se, pois, a fonte donde derivam os conceitos básicos que formam juntos a gramática do pensamento. Como, para Kant, o juízo é a unificação do múltiplo, os conceitos básicos referem-se às várias maneiras de como a multiplicidade pode ser unificada. Kant apoiou-se na anatomia do juízo dada por lógicos a fim de mapear as várias "modificações" do ato de julgar e, assim, "apresentar uma tábua completa das funções do entendimento puro". Tratava-se de modos de julgar que eram construções do entendimento puro, "indeterminadas em relação a qualquer objeto". Esses modos foram então ampliados para aplicarem-se aos "objetos em geral"; ou seja, não a juízos distintos, porém às condições que tornam tais juízos não só possíveis mas também objetivamente válidos: essas condições ou "conceitos do entendimento puro" receberam "seu velho nome de *categorias"* (P §39).

A derivação das categorias dos vários modos do ato de julgar constitui o cerne da "Analítica de conceitos" da CRP. O argumento básico dessa parte extremamente complexa e muito discutida de CRP é relativamente simples. Todos os atos do entendimento são juízos, e o entendimento é a faculdade de julgar. As "funções da unidade em juízo" podem ser divididas em quatro conjuntos, cada um dos quais contém três membros: coletivamente, eles formam a tábua de juízos (ver Quadro 1).

A quantidade de um juízo é determinada segundo um predicado venha a incluir todos, alguns ou apenas um de seus sujeitos; a qualidade refere-se aos modos como um predicado pode ser atribuído a um sujeito; a relação envolve a maneira como os predicados podem ser confrontados com um sujeito, enquanto a modalidade especifica a relação do juízo com as condições do pensamento em geral.

Kant passa depois a relacionar o juízo com a síntese, descrevendo como categorias aqueles conceitos que conferem unidade à síntese pura e assim fornecem as condições para a objetividade em geral. Esses conceitos correspondem aos atos básicos de juízo acima enumerados e geram, por seu turno, uma tábua de categorias (ver Quadro 2).

Esses conceitos fundamentais, a que Kant chama também "originais e primitivos", estão embutidos em todo ato de juízo, e têm suas próprias propriedades peculiares. As categorias de quantidade e qualidade têm em comum a propriedade de referir o juízo a objetos de intuição e são intituladas "matemáticas", ao passo que as categorias de relação e modalidade são rotuladas de "dinâmicas" e referem o juízo a uma relação ou entre os próprios objetos de intuição ou entre esses e o entendimento. Dentro de cada grupo, observa Kant, o primeiro par de categorias em cada conjunto forma uma dicotomia, e o terceiro resulta de sua combinação.

A derivação das categorias também serve, em parte, como sua justificação. A "dedução metafísica" consiste em patentear sua concordância com "as funções lógicas do juízo", ao passo que a "dedução transcendental" mostra que as categorias formam as condições para juízos objetivamente válidos da experiência. Com isso, as categorias podem tornar-se, nas palavras de Arnauld, "formativas para o juízo" (1662, p.43), uma vez que têm agora a possibilidade de determinar juízos empíricos. Por si mesmas, elas são meramente "funções lógicas", mas quando harmonizadas com as condições da intuição sensível, através da esquematização e dos princípios, então tornam possíveis os "juízos

Quadro 1 Tábua de juizos

I Quantidade de Juízos
Universais Particulares Singulares

II		III
Qualidade		Relações
Afirmativos		Categóricos
Negativos		Hipotéticos
Infinitos	IV Modalidade Problemáticos Assertóricos Apodícticos	Disjuntivos

Fonte: CRP A 70/B 95

Quadro 2 Tábua das categorias

I Categorias de Quantidade
Unidade Pluralidade Totalidade
De Qualidade
Realidade Negação Limitação
III De Relação
Inerência e subsistência
(substantia et accidens)
Causalidade e dependência
(causa e efeito)

Comunidade
(ação recíproca entre o
agente e o paciente)
IV Modalidade
Possibilidade-Impossibilidade Existência-Não-existência Necessidade-Contingência
Fonte: CRP A 80/B 106
da experiência em geral". Embora produzidas de forma autônoma pelo entendimento no ato de julgar, as categorias concordam, não obstante, através dos princípios, com a diversidade da intuição ou, na linguagem da carta a Herz, com as "próprias coisas" (CFI p.72). O restabelecimento das categorias por Kant deu aso a incessante controvérsia filosófica, dentro e fora do quadro de referência da filosofia crítica. Fichte declarou que a dedução de Kant era um fracasso: "Ele não provou, em absoluto, que as categorias por ele estabelecidas são condições para a consciência de si, mas simplesmente afirmou que as-

sim era" (Fichte, 1794, p.51). Procurou corrigir as alegadas deficiências da dedução kan-tiana reorientando a visão de Kant de juízo no âmbito de uma descrição em que o eu é "posto" como o modo básico de ação. Hegel considerou justificada a insistência de Fichte numa nova dedução das categorias, mas criticou-o por não aprofundar suficientemente a questão da oposição implícita entre unidade e pluralidade. Essa oposição é ela própria uma abstração, digna de uma noção abstrata do eu ou sujeito. Schopenhauer também rejeitou o "complicado mecanismo" das categorias de Kant em favor de um saber imediato, intuitivo.
As primeiras críticas às categorias de Kant compartilharam todas do projeto crítico de derivar a gramática do saber de um princípio ou ato fundamental. Os neokantianos, no decorrer do século XIX, foram mais pragmáticos, convertendo suas categorias num ato de reflexão de segunda ordem sobre as ciências naturais e humanas. O *ethos* da filosofia do século xx tem sido predominantemente avesso aos sistemas de categorias. A obra de Wittgenstein, em especial, investigando os juízos sem qualquer tentativa de desvenda-mento de suas estruturas básicas, parece ser semelhante ao "estudo do uso real de palavras", em oposição ao da "constituição formal" de uma linguagem que Kant levara antes em consideração, mas rejeitara, como modelo para uma reflexão filosófica.

causalidade

[Kausalitát] ver também ANALÍTICA; ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA; CATEGORIAS; LIBERDADE; NATUREZA; PRINCÍPIO; SUCESSÃO
Causalidade é um tema central na filosofia teórica e prática de Kant. Sua discussão teórica de causalidade está inteiramente formulada em termos de uma moderna concepção de causalidade que rejeitou a ordem aristotélica de causas materiais, formais, eficientes e finais, e limitou a causalidade a um movimento local. Embora a origem dessa concepção possa ser atribuída a Galileu, ele próprio não explicou o movimento em função da causalidade; destruiu a antiga noção de causalidade e deixou para os filósofos a tarefa de justificação da nova.
A resposta de Kant ao problema de justificar a causalidade teórica sofreu numerosas mudanças ao longo de sua carreira. Em ND, aceitou a identificação de causalidade com o princípio racional de fundamento e conseqüência. Essa justificação ontológica de causalidade foi abandonada em sv e outras obras da década de 1760, quando a relação de causa e efeito passou a ser descrita como uma "relação fundamental" que não pode ser ul-teriormente determinada: "É impossível para a razão entender como alguma coisa pode ser uma causa, ou ter uma força; tais relações só podem ser derivadas da experiência" (sv p.370, p.356). Kant já se sente pouco à vontade em sua dogmática letargia, mas será finalmente despertado pelo que viu na demonstração de Hume de que a causalidade assentava mais no costume do que em qualquer necessidade *apriori* (ver CRP A 760/B 788).
As dúvidas de Hume a respeito do princípio de causalidade foram interpretadas por Kant como um desafio ao conhecimento *apriori* e, portanto, à metafísica (P p.259, p.4). Em resposta, Kant procurou uma posição crítica em que a causalidade não se baseasse num costume derivado de experiências repetidas nem na ordem ontológica *apriori* de razão e conseqüência governada somente pelas leis da contradição e da razão suficiente. Os resultados dessa busca foram apresentados na "Analítica transcendental" da CRP, onde a causalidade toma o seu lugar dentro da arquitetônica mais ampla de categorias e princípios. Com efeito, enquanto procurava justificar a causalidade, Kant desco-

briu um certo número de outros conceitos "pelos quais o entendimento pensa a ligação de coisas *apriori'* (P p.260, p.6). Não eram derivados da experiência mas de atos de juízo desempenhados pelo entendimento puro. Mostrou Kant que um juízo segundo o qual A causou B é sintético, ou seja, combinou uma intuição e um conceito *apriori.*
Dentro da "Analítica transcendental", a causalidade — ou melhor, "causalidade e dependência (causa e efeito) — é apresentada como a segunda das categorias de relação. • Estas são derivadas dos juízos puros de relação, o segundo dos quais diz respeito à relação lógica entre razão e conseqüência. A causalidade, a par das outras categorias, é justificada na dedução como uma forma de "conexão e unidade" que "precede toda experiência" e sem a qual a experiência não seria possível. Entretanto, a par de outras categorias, a causalidade não pode por si só ser diretamente aplicada às intuições; ela tem de ser es-quematizada, isto é, adaptada a intuições, no decorrer das quais torna-se a "sucessão do diverso, na medida em que está submetida a uma regra" (A 144/B 183).
Isso também é alcançado na "Analítica dos princípios", a qual alinha as categorias —justificadas em termos de "juízo transcendental" com referência a "condições universais" — com as condições reais da "relação de sensibilidade em geral" (CRP A 148/B 187). Às categorias de relação correspondem os princípios das analogias da experiência que determinam como as aparências são ordenadas temporalmente. Como a segunda categoria de relação, a causalidade gera a segunda analogia, a qual

enuncia que toda experiência obedece à lei de sucessão<le acordo com causa e efeito. Essa analogia é justificada, portanto, pelo alinhamento da irreversibilidade da sucessão causai com a irreversi-bilidade do tempo.

Com tais argumentos, Kant procurou provar que a causalidade era uma condição da experiência e não poderia ser derivada dela. A sua tese foi subseqüentemente criticada de todas as direções, com Hegel (1817) vendo a causalidade como a relação estabelecida entre substância e acidente, e Nietzsche (1901) reduzindo-a a uma ficção necessária. Embora as interpretações e críticas ao entendimento de causalidade por Kant continuem, a sua obra sobre causalidade, dentro do quadro de referência da ciência galileana, reveste-se hoje, em grande parte, de interesse histórico. Mesmo em termos kantianos ortodoxos, a descoberta do Princípio de Incerteza, o qual suspende as leis causais num nível determinado, refuta a pretensão de que a categoria da causalidade e seu princípio são pre-condições indispensáveis da experiência.

Kant distinguiu também entre a causalidade da natureza e a causalidade da liberdade. A "lei" de causalidade prescrita pelo entendimento para a natureza não é a mesma prescrita pela razão para a liberdade. A oposição entre as duas formas de causalidade constitui o conflito da "terceira antinomia" em CRP. Esta opõe a espontaneidade de uma causa livre à profunda determinação das leis da natureza. Para Kant, é essencial à filosofia teórica e prática que as duas causalidades não sejam confundidas. Isto não pretende negar que, para os seres humanos que habitam em ambas as esferas — a sensível e a inteligível — "a causalidade da liberdade... é a causalidade de uma causa natural subordinada à liberdade" (CJ, §IX), mas, antes, insistir em que a causalidade da liberdade, ou o fundamento da determinação inteligível, embora limitada pela causalidade da natureza, não é por ela reduzida. Pelo mesmo princípio, as leis da causalidade natural são restringidas por aparências e não podem ser estendidas a objetos supra-sensíveis.

censura da razão

ver também FACTUM; FILOSOFIA CRÍTICA; MÉTODO; RAZÃO; VERDADE A censura da razão é descrita em CRP como um segundo estágio, cético, no desenvolvimento da razão pura. O primeiro estágio é o dogmático, identificado com a escola wolf-fiana, a qual propõe princípios transcendentes sem os justificar adequadamente; o segundo é a censura cética desses princípios, identificado com Hume; enquanto o terceiro estágio é a minuciosa investigação crítica dos limites da razão levada a efeito pelo próprio Kant. No terceiro estágio, afirma Kant, à censura cética dos fatos da razão ou de suas atuais fronteiras, segue-se a crítica de seus limites (CPR A 760/B 788).

certeza

[certitudo, Gewissheit] ver também ASSENTIMENTO; FÉ; SABER O problema da certeza era periférico para a filosofia medieval; Santo Tomás de Aquino define certeza como saber que não se afasta do que é encontrado na coisa. A certeza era assegurada ontologicamente através de uma "causa" de saber na coisa que produz um efeito na mente, com a ordem de coisas e a mente mutuamente proporcionadas de modo objetivo. Os primeiros filósofos modernos não estavam tão certos a respeito da certeza, como é evidenciado pela tentativa de Descartes de estabelecer, no *Discurso do método* (1637), a certeza de percepções e juízos em face da dúvida. Com essa obra, Descartes inaugurou a preocupação peculiarmente moderna com a epistemologia; para ele, assim como para filósofos subseqüentes tão diversos quanto Malebranche e Espinosa, a própria verdade é definida como certeza ou, nas palavras de Espinosa, como "aquilo que elimina toda a dúvida" (Espinosa, 1985, p.313).

O tema da certeza desempenha um papel específico na filosofia de Kant; não faz parte de uma problemática geral da dúvida que vai desde a evidência dos sentidos até à da razão, mas trata especificamente da validade subjetiva dos juízos. Os primórdios dessa posição estão evidentes na terceira reflexão de ICP — "Da natureza da certeza filosófica" — onde Kant distingue entre certeza filosófica e certeza matemática. Ambas as disciplinas formulam juízos que são governados por "leis de identidade e contradição", mas para Kant essas leis são condições negativas de certeza. São as condições necessárias mas não suficientes de certeza, pois enquanto um conceito ou juízo que não está em conformidade com elas definitivamente carecer de certeza, não podem servir em si mesmas como fontes suficientes dela. Para estarem certos, os conceitos matemáticos, embora obedecendo às leis de identidade e contradição, devem encerrar ainda certeza intuitiva, e os conceitos filosóficos, certeza discursiva. Com essa declaração, Kant desligou-se das explicações racionalistas de certeza e iniciou então a busca de critérios de certeza para além da mera ausência de dúvida.

Na filosofia crítica, o problema da certeza está restrito à "validade subjetiva de um juízo" ou ao nosso "assentimento" *(Fürwahrhalten)* (CRP A 822/B 850; ver também L p.570 e ss.). Por essa razão, a discussão crítica de certeza está em sua maior parte confinada à seção de CRP sobre "A doutrina transcendental do método". Sustenta-se que os juízos são subjetiva e/ou objetivamente suficientes: "à suficiência subjetiva chama-se *convicção* (para mim próprio) e à suficiência objetiva chama-se *certeza* (para todos)" (A 822/B 850). Um juízo de opinião não é subjetiva nem objetivamente suficiente; um que se *acredita* ser verdadeiro é subjetivamente suficiente; ao passo que um que se *sabe* ser verdadeiro é subjetiva e objetivamente suficiente.

Na filosofia crítica, a certeza é importante para o estabelecimento dos limites do que pode ser conhecido; consiste na razão chegar "a uma decisão quanto aos objetos de suas interrogações ou quanto à capacidade ou incapacidade da razão para formular juízos que se lhes reportem" (CRP B 22). Entretanto, a certeza não serve como critério para a verdade mas somente como um sinal ou marca da experiência subjetiva da verdade de um juízo. As próprias fontes da verdade não se encontram na certeza subjetiva mas alhu-' res. Ao restringir assim a importância da certeza, Kant desvia-se consideravelmente da tradição epistemológica cartesiana. Não obstante, isso não impediu muitos comentado-res de tentarem reintegrá-lo nessa tradição e interpretar a "Analítica transcendental" da CRP como uma busca da verdade através da certeza.

ceticismo

ver DOGMATISMO; EMPIRISMO; FILOSOFIA CRÍTICA; HISTÓRIA DA FILOSOFIA; MÉTODO; RACIONALISMO

cidadania

ver ESTADO; MULHER

ciência natural

ver DINÂMICA; FENOMENOLOGIA; FILOSOFIA; MATÉRIA; MOVIMENTO

civilização

ver CULTURA; HISTÓRIA

clareza

[Klarheit] ver também ASSENTIMENTO; CONSCIÊNCIA; ILUMINISMO; SABER; VERDADE

Nas *Meditações sobre conhecimento, verdade e idéias* (1684; ver Leibniz, 1976, p.291-5), Leibniz distinguiu entre graus de saber em termos dos contrários claro-escuro, confuso-nítido, adequado-inadequado e simbólico-intuitivo. O primeiro par de contrários provou exercer enorme influência e foi essencial no desenvolvimento da filosofia do Iluminismo alemão, sobretudo a de Christian Wolff. Para Leibniz, um conceito claro é aquele que basta para reconhecer uma representação; é nítido quando os "sinais" que lhe permitem ser reconhecido podem ser descritos e enumerados. Para os sucessores do Iluminismo de Leibniz, clareza e nitidez tornaram-se estágios sinalizadores característicos na perfeição do saber. A passagem da obscuridade para a clareza e a nitidez era considerada em termos da passagem do saber dos sentidos para o do entendimento, ou do preconceito para o esclarecimento.

Esse esquema progressivo foi contestado pela primeira vez pelos opositores pietis-tas do Iluminismo wolffiano, que argumentaram haver limites para a perfeição do saber. Esse ponto de vista foi adotado e desenvolvido por Kant em ICP, onde defendeu a tese da existência de conceitos básicos, não analisáveis (p.279, p.252). Essa primeira crítica do modelo iluminista da perfeição progressiva do saber na direção de maior clareza **e** nitidez foi sustentada, em grande parte, por Kant, embora os termos clareza e nitidez não figurem com destaque em qualquer das Críticas. O modelo aparece em algumas das Reflexões e transcrições publicadas de lições, mormente em A e L.

Em L, Kant reproduz a distinção de Leibniz e Wolff entre a perfeição do conhecimento de acordo com a qualidade da clareza, e nitidez como a "clareza de sinais". Com efeito, em A ele formula a distinção em termos leibnizianos ortodoxos, definindo clareza como "a consciência de nossas representações suficiente para distinguir um objeto de um outro", e a nitidez como "a consciência que torna clara a composição de representa-

ções" (§6). Também acompanha Baumgarten na distinção entre clareza subjetiva e nitidez do conhecimento estético e as variantes objetivas do conhecimento racional. Desenvolve uma fascinante tentativa de adaptação do esquema wolffiano aos seus próprios *insights* críticos ao distinguir entre nitidez analítica e sintética; clareza e nitidez analíticas aplicam-se a conceitos e decompõem-nos simplesmente em suas partes, enquanto suas contrapartidas sintéticas se aplicam a objetos e expandem o conceito. Essa distinção foi mais tarde transferida para a proposta entre lógica formal e transcendental em CRP (A 150/B 190) mas sem o esquema de clareza e nitidez. Embora críticos neoleib-nizianos de Kant, como Eberhard (ver SD) e Maimon (1790), tentassem ressuscitar o esquema, este permaneceu adormecido até o retorno à análise de conceitos inaugurada por Frege no final do século XIX.

coexistência *ver* ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA; SUCESSÃO

coisa *[Ding] ver* APARÊNCIA; OBJETO; PESSOA

coisa-em-si-mesma *[Ding an sich] ver também* APARÊNCIA; ARQUÉTIPO; FENÔMENO; IDENTIDADE; INTUIÇÃO; MUNDO INTELIGÍVEL; *NOUMENON;* OBJETO, OBJETO TRANSCENDENTAL

Kant usa este termo para designar um grupo de significados que incluem aqueles apropriadamente atribuídos a *noumena* e a idéias transcendentes. A coisa-em-si-mesma compartilha com estes últimos a qualidade negativa de limitar o emprego do entendimento e da razão ao que pode ser um objeto de intuição, e a qualidade positiva de caracterizar um espaço problemático para além desses limites. Assim, a coisa-em-si-mesma não pode ser conhecida, uma vez que o saber está limitado à experiência possível, mas pode ser pensada, desde que satisfaça a condição de um pensamento possível que não seja autocontradi-tório. Em P, Kant usa coisas-em-si-mesmas como sinônimo de *noumena,* a saber, na aplicação de conceitos puros do entendimento, "para além dos objetos de experiência" às "coisas-em-si-mesmas *(noumena)"* (P §29). Também em CRP, ele considera as coisas-em-si-mesmas como idéias potenciais da razão, e fala sobre "o *incondicionado* que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas-em-si-mesmas" (CPR B xx).

O que distingue as coisas-em-si-mesmas das outras formas de *noumena* é a propriedade que as exorna de serem o "verdadeiro correlato da sensibilidade" (CPR A 30/B 45). Kant avança da premissa de que "nada intuído no espaço é uma coisa-em-si-mesma" para a conclusão de que "a coisa-em-si-mesma não é e nem pode ser conhecida por intermédio dessas representações [da nossa sensibilidade]; e, de resto, jamais se pergunta por ela na experiência" (CPR A 30/B 45). Todavia, Kant não segue neste ponto a sua própria postura autolimitadora, porquanto presume que *deve* existir um correlato possível de ser pensado, mesmo que não seja conhecido. Com base em princípios críticos, ele não pode corretamente dizer mais do que isso, que a coisa-em-si-mesma *pode ser* um correlato da sensibilidade. Que ele não o faça resulta de sua resistência à "proposição absurda de que haveria fenômenos (aparências) sem haver algo que aparecesse" (CPR B xxvi).

O dogmatismo residual de sua posição, que assenta no princípio de contradição, foi criticado por Hegel e Nietzsche. Nem um nem outro estavam convencidos da necessidade de existir algo para além da aparência que seja manifesto nela. A exposição de Hegel de aparências na *Fenomenologia do espírito* (1807) é animada por um absoluto

imanente, não um que seja manifesto em aparências, enquanto Nietzsche considera a oposição de aparência e coisa-em-si-mesma um preconceito platônico dos filósofos, oposição essa, assinalou ele em *A gaia ciência* (1882), sobre a qual sabemos muito pouco para estarmos autorizados a usá-la (§355).

como-se *[ais ob] ver também* AÇÃO; ANALOGIA; IDÉIA, PRINCÍPIOS E IDÉIAS REGULA-TWOS

Uma forma de argumento analógico, como-se é freqüentemente usado por Kant em suas filosofias teórica, prática e estética. Apresenta-se na filosofia teórica como uma máxima de juízo regulativo e é ubíqua na conclusão da "Dialética transcendental" da CRP. Tendo provado que Deus, o mundo e a alma não são objetos apropriados para um juízo humano limitado, Kant trata de readmiti-los como princípios regulativos. Assim, em teologia, embora nunca possamos saber se Deus é a causa do mundo, podemos, no entanto, ver "todos os objetos *como se* proviessem desse arquétipo de toda a razão" (CRP A 673/B 701). Do mesmo modo, em cosmologia, nunca podemos saber se o mundo tem um início ou um fim, embora estejamos aptos a conduzir uma investigação *"como se* ele tivesse um princípio absoluto através de uma causa inteligível" (CRP A 685/B 713). Finalmente, em psicologia, embora jamais possamos conhecer a natureza da alma, nos é possível "ligar todas as aparências, todas as ações e toda a receptividade do nosso espírito, *como se* fosse uma substância simples que persiste com identidade pessoal" (CRP A 672/B 700).

Afora o fato de servir como a forma dos princípios regulativos do juízo teórico, o como-se também é crucial para as máximas do juízo prático. O mais significativo, mas freqüentemente ignorado, uso da forma como-se está em conjunção com o "reino dos fins" e as fórmulas do imperativo categórico. Em FMC, Kant declara que "todo ser racional deve atuar como se fosse sempre, através de sua máxima, um

membro legislador no reino universal dos fins" ou, enunciado em termos mais formais, "Aja como se as suas máximas servissem ao mesmo tempo como lei universal" (FMC p.438, p.43). O como-se também se apresenta com destaque em momentos cruciais de CJ: a finalidade da forma de uma obra de arte, por exemplo, "deve parecer tão livre da violência de regras caprichosas como se fosse um produto da mera natureza" (CJ §45). Assim, a argumentação analógica na ubíqua mas tantas vezes esquecida forma do como-se é central para todas as áreas da filosofia de Kant. Sua ubiqüidade, mas não a sua relação com o uso por Kant da argumentação analógica em geral, foi reconhecida por Vaihinger em sua *Die Philoso-phie desAls Ob* [A filosofia do como-se] (1911), obra que levou à formação de um clube de admiradores denominado "Sociedade de Amigos da Filosofia do Como-Se".

comparação ver REFLEXÃO

complacência *[delight (satisfaction), Wohlgefallen] ver também* AGRADÁVEL; BELEZA; BOM; ESTÉTICA; PERFEIÇÃO; PRAZER; SENTIMENTO; SENSAÇÃO; SUBLIME; VIDA Kant define complacência como a "sensação" *[Empflndung]* (de um prazer) *[Lust]* (CJ §3) que ele depois especifica como uma "determinação do sentimento de prazer ou dor". É um termo modal para descrever os modos como esse sentimento é afetado por diferentes objetos. Como tal, assume numerosas formas distintas: deleite num objeto desejado é agradável, complacência no bem ou na perfeição é "pura e prática", ao passo que o deleite no belo tem de satisfazer aos critérios esboçados na analítica de CJ. Esses critérios

acompanham os títulos da tábua de categorias e sustentam que a complacência no belo deve ser sem interesse (qualidade), subjetivamente universal (quantidade), final sem um fim (relação) e necessária mas sem um conceito (modalidade). Além disso, Kant especifica que a complacência no belo é positiva, enquanto no sublime é negativa; isso é porque o primeiro aumenta o sentimento de prazer e dor, ao passo que o segundo o diminui.

Embora a noção de complacência seja central na estética de Kant, o seu caráter preciso permanece obscuro. Está não só relacionada com o "sentimento de prazer e dor" mas também é descrita como uma sensação que, além disso, é suscetível de possuir as propriedades do entendimento sem ser formalmente subsumido por ele. Entretanto, em CJ, Kant não justifica inteiramente por que a complacência envolveria "uma sensação de prazer", além do sentimento de prazer e dor, nem como pode possuir as propriedades do entendimento. Está em questão o papel da consciência na sensação de complacência, mas, nas raras ocasiões em que Kant aborda diretamente esse problema, os seus argumentos são de uma obscuridade impenetrável (CJ § 1; ver Caygill, 1989, p. 3 21 -4). Um indício é dado na metodologia de CRPr, onde se diz que a complacência é "produzida por uma consciência da harmonia das nossas faculdades de representação", as quais fortalecem "inteiramente as nossas faculdades cognitivas (entendimento e imaginação)" (p. 160, p. 164). Aqui, é o "fortalecimento" da "faculdade cognitiva" que ocasiona a complacência; quer dizer, menos a harmonia da imaginação e do entendimento do que o re-crudescimento do poder que ela ocasiona.

compreensão

ver SÍNTESE

comunicabilidade

[Mitteilung] ver também COMUNIDADE; ESTÉTICA; GOSTO; HISTÓRIA; PRAZER; PUBLICAÇÃO; SENTIDO COMUM/SENSO COMUM

A comunicabilidade é um conceito central na antropologia e filosofia da história de Kant, assim como em sua exposição sobre o juízo estético do gosto. Em CHH, ele descreve o "desejo irrefreável de comunicar" do primeiro homem, expresso em sons que tinham a intenção de "anunciar sua existência a criaturas vivas que lhe são estranhas" (p.l 10, p.222). Em CJ §41, descreve o fim da história em função do refinamento dessa capacidade: "Finalmente, quando a civilização atingir o seu apogeu, ela fará desse trabalho de comunicação quase a principal tarefa da mais refinada inclinação, e só se atribuirá às sensações todo o seu valor à medida que possam comunicar-se universalmente." Esse estado de comunicação pura é previsto na atividade reflexiva do *sensus communis, o* qual abstrai do conteúdo de um juízo para somente prestar atenção à sua comunicabilidade formal. Isso está fundamentado, mas também fundamenta, a relação de imaginação e entendimento "sem a mediação de um conceito" (§40), o que é próprio do juízo estético do gosto. Kant sugere também que o interesse na comunicabilidade pode explicar por que se considera que os juízos de gosto envolvem "uma espécie de dever" que não é baseado, porém, na lei moral.

Os comentários de Kant sobre comunicabilidade tornaram-se cada vez mais importantes para a filosofia do século XX. Inspiraram as tentativas de Arendt e Lyotard de aplicar o modelo kantiano de juízo reflexivo à política e à arte, assim como as tentativas de Habermas para estabelecer uma ética comunicativa na base de uma teoria comunicati-va de ação (Habermas, 1981). Nos termos da exegese de Kant, eles apontam para uma di-

mensão de intersubjetividade que corrobora as mais austeras explicações do juízo teórico e prático propostas nas primeiras duas críticas.

comunidade

[Gemeinschafi] ver também ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA; CATEGORIAS; COMUNICABILIDADE; COSMOPOLITISMO; ESTADO; IGREJA

Comunidade é, *stricto sensu,* a terceira categoria de relação e, como todas as categorias, deriva de uma forma de juízo, neste caso, o disjuntivo. Gera um esquema e um princípio na terceira analogia. Um juízo disjuntivo é aquele que inclui proposições que são mutuamente exclusivas mas que, entre elas, confluem numa totalidade de saber. Kant representa a totalidade como "um todo dividido em partes (os conceitos subordinados), e que, não podendo uma dessas partes estar contida na outra, são pensadas como *coordenadas* uma à outra, não como *subordinadas*, pelo que não se determinam entre si *num só sentido,* como numa *série*, mas *reciprocamente*, como num *agregado"* (CRP B 112). Por analogia, ele prolonga esse relacionamento lógico de conceitos a "um todo que é composto de coisas," afirmando que, no último

caso, "está sendo pensada uma combinação semelhante". Isso ocorre porque, em contraste com a categoria de causalidade, "uma coisa não será *subordinada*, como efeito, à outra, como causa de sua existência; antes é simultânea e reciprocamente *coordenada* às outras como causa no que se refere à sua determinação" (CRP B 112). Essa coordenação é caracterizada por partes que existem independentemente umas das outras e, "entretanto, ligadas num todo" (CRP B 113).
Como ocorre com todas as categorias, Kant deriva de comunidade um esquema e um princípio. O esquema adapta a categoria abstrata às condições de uma intuição finita; para a comunidade, isso resulta em que "o esquema da comunidade (reciprocidade) ou da causalidade recíproca das substâncias em relação aos seus acidentes é a simultaneida-de das determinações de uma com as da outra, segundo uma regra geral" (CRP A 144/B 183). O princípio, conforme expresso na terceira analogia da experiência, sustenta que as substâncias percebidas como coexistentes no espaço "mantêm-se em perfeita comunidade, isto é, em interação mútua" (CRP A 211) ou "estão em perfeita reciprocidade" (CRP B 256). Este é um princípio que não pode ser empiricamente derivado da mera existência de muitos objetos — sua coexistência deve ser suposta *apriori* e não pode "ser um objeto de possível percepção" (CRP A 212/B 258).
Na discussão da terceira analogia, Kant identifica na palavra *Gemeinschafi* uma "ambigüidade" que ele soluciona estabelecendo uma distinção em latim entre *communio* e *commercium.* Define a categoria de comunidade em termos do segundo sentido, "como significando uma comunidade dinâmica, sem a qual nem mesmo uma comunidade local *(communio spatii)* poderia ser empiricamente conhecida" (CRP A 213/B 260). Sem a influência dinâmica recíproca de substâncias em *commercium* não poderia haver relações empíricas de coexistência ou *communio.*
Esta última distinção é de interesse no que diz respeito aos pontos de vista de Kant sobre comunidade social e política. O entendimento de Kant de comunidade política está primordialmente orientado mais para *commercium* do que para *communio.* Este último termo, derivado da palavra latina para fortificação, vê comunidade em termos de um aquinhoamento exclusivo de espaço protegido do exterior, ao passo que o primeiro deriva de processos de troca e comunicação. Assim, quando Kant descreve a comunidade social ou política, é usualmente mais em termos de livre troca e respeito entre indivíduos

do que em função de características ou espaço compartilhados. Ele tem acentuada preferência pelo termo *Gesellschaft* (sociedade) ou *Reich* (reino) em lugar de *Gemeinschaft* (comunidade); com efeito, é muito raro usar este último termo, embora empregue ocasionalmente *Gemeinwesen (res publica,* comunidade política). Não obstante, a concepção de Kant de comunidade social e política está muito próxima em espírito da categoria de comunidade, acentuando a coordenação e coexistência de interesses mutuamente exclusivos que, embora opostos entre si, confluem num todo. Esse modelo abrange desde as relações entre indivíduos até entre grupos sociais e, em última instância, entre estados (ver RL Livro III, Divisão i; CJ §83; PP p.367, p.l 13).

conceito *[Begriff] ver também* CATEGORIAS; ENTENDIMENTO; EPISTEMOLOGIA; IMAGINAÇÃO; METAFÍSICA; REPRESENTAÇÃO; SÍNTESE; UNIDADE

A palavra alemã para conceito — *Begriff*— traduz o particípio passado do verbo latino *concipere:* "tomar para si, acolher e reter, dar guarida a [uma idéia ou sentimento]". Como substantivo, só figura no vocabulário filosófico a partir do final do século XVII; antes disso, significava um "esboço provisório" de um documento ou acordo legal, ou mesmo a expressão de um sentimento poético. Foi usada pela primeira vez num contexto lógico e epistemológico por Leibniz, muito provavelmente em suas influentes *Medita-tiones de cognitione, veritate et ideis* [Meditações sobre o conhecimento, verdade e idéias] (1664; ver Leibniz, 1976, p.291-5). Aí designa o produto de concepção como o "conceito", um deliberado neologismo dirigido contra a dependência cartesiana de termos tais como "idéia" e "noção" (embora Leibniz também empregue-os). O neologismo foi aceito por Wolff em sua *Lógica* e, através dessa obra, tornou-se parte da linguagem filosófica alemã. O *Philosophisches Lexicon* de Meissner (1737) dá *notio* e *idea* como sinônimos de *Begriff,* mas estão claramente no processo de se distinguirem mutuamente. Conceitos são definidos, *grosso modo,* por Leibniz e seus seguidores como "qualquer representação de uma coisa" e classificados de acordo com os seus graus de clareza, precisão, completude e adequação. Foi nesse contexto que Kant começou a usar o termo em seus escritos pré-críticos, e certas ambigüidades inerentes nesse uso são por ele transportados para a filosofia crítica, mormente a respeito das relações entre os sentidos lógicos e epistemológicos do termo.

A definição cartesiana de concepção a que Leibniz objetou foi, ela própria, uma intervenção no âmbito de um debate filosófico extremamente antigo sobre a natureza do saber e suas fontes. Aristóteles fixou as condições para esse debate em sua recapitulação crítica dos primórdios da filosofia grega na *Metafísica.* Criticou os seus predecessores por "suporem que o saber é sensação" e procurarem as origens do saber numa "alteração física" (Aristóteles, 1941, 1009b). Apresentou uma distinção entre duas operações da mente — *noiesis* e *aisthesis* — "perceber" e "pensar". Embora essa distinção solucionasse alguns problemas, também suscitou outros que estavam fadados a ter um longo e confuso futuro. Basicamente, se *noiesis* e *aisthesis* eram, de fato, operações radicalmente distintas da mente, então como poderiam estar mutuamente relacionadas a fim de gerar o saber? Uma opção era derivar *noeta* de *aiStheta,* privilegiando a sensação; uma outra seria derivar *aistheta* de *noeta,* privilegiando o pensamento. A primeira opção foi explorada por atomistas como Demócrito (mas não, como veremos, por Epicuro), enquanto a segunda foi adotada pelos platônicos e, mais tarde, pelos neoplatônicos. A posição do

próprio Aristóteles era uma complexa combinação de ambas as posições, ao considerar que tanto *aistheta* quanto *noeta* eram formas sensíveis e inteligíveis abstratas. A escola epicurista desenvolveu um meio-termo adicional que foi decisivo para Kant: os sentidos, sustentava ela, produzem imagens sensíveis que são prolepticamente apreendidas pela mente. Por outras palavras, as *noeta* prevêem o formato das *aistheta* mas não têm significado algum quando separadas delas.

O aristotelismo medieval desenvolveu uma versão extremamente refinada da explicação de Aristóteles para a abstração de formas sensíveis e inteligíveis. Entretanto, no século XVII, essa explicação tinha sido restringida pelo foco sobre o problema da concepção, ou a abstração de idéias e noções a partir da experiência sensível. O sujeito humano estava dividido em faculdades de sensibilidade e intelecto, e o problema de como reunir dados sensoriais e idéias intelectuais foi resolvido ou no plano racionalista, ao derivar a sensibilidade de idéias, ou no plano empírico, derivando idéias da sensibilidade. Para evitar esse impasse, Leibniz colocou os dados sensoriais e as idéias num contínuo de representação e deu-lhes o nome genérico de "conceitos". Entretanto, o seu seguidor Christian Wolff deu ao novo termo um toque racionalista adicional que provocou renovadas objeções empiristas. Estas, por sua vez, levaram o filósofo wolffiano A.G. Baum-garten, na década de 1730, a tentar aclarar toda a questão com o restabelecimento da antiga distinção entre *aisthesis* e *noiesis.*

Foi nesse contexto de inconsistência terminológica que Kant desenvolveu a sua definição de conceito. A sua versão é complicada não só pela ambigüidade inerente do termo, mas também pela estreita relação entre o problema epistemológico de concepção, envolvendo a validade da relação de um conceito com o mundo, e o problema lógico de juízo, ou o uso de conceitos na formulação de juízos válidos. Kant combinou os dois problemas na lógica transcendental da primeira crítica, mas já se preparara para dar

esse passo nos escritos pré-críticos quando, ao evitar nestes últimos os dois extremos da oposição empirista-racionalista, recusou-se a derivar conceitos quer da abstração da percepção sensível, quer do princípio racional de não-contradição; preferiu dedicar suas atenções ao processo de reflexão imaginativa sobre a forma e o conteúdo da experiência. Ele refere-se em FS à "capacidade fundamental" da mente humana para converter suas próprias representações em objetos dos seus próprios pensamentos (p.60, p.104), e deriva conceitos dessa capacidade. Assim, o conceito de um corpo sólido não é derivado da experiência desse corpo nem da sua necessidade racional, mas da representação do filósofo para si próprio do que se sabe de tal corpo e da reflexão sobre essa representação. A reflexão toma "o que é sabido imediatamente de uma coisa como seu atributo" e, se concluir que a coisa é impensável sem o atributo, converte-o no conceito da coisa. No caso de um corpo, o atributo "impenetrabilidade" é primeiro abstraído e depois objeto de reflexão; quando é reconhecido ser indispensável ao pensamento de corpo, pode ser aceito como um conceito (p.58, p.l02).
No decorrer dessa análise do processo de concepção, Kant descobriu duas classes de conceito. A primeira inclui conceitos derivados ou complexos, que são acessíveis à análise; a segunda inclui conceitos descritos em QN como "simples e não analisáveis", e em outros textos como "básicos" ou "elementares". Kant também descreve os conceitos básicos como "juízos fundamentais indemonstráveis", os quais são meios de "produção" do saber. Nessa fase, Kant não está certo, em absoluto, de quais sejam as propriedades de

tais conceitos básicos, exceto o fato de não serem analisáveis. Sua exploração das propriedades desses conceitos provaria ser uma das principais fontes da subseqüente filosofia crítica.
Após refletir sobre as fontes e extensão dos conceitos básicos durante mais de uma década, Kant fez deles, à guisa de "categorias", o objeto primordial de investigação metafísica. Descobriu que eles tinham muitas propriedades importantes, as quais os distin-guiam de outros produtos de concepção. Tanto os conceitos básicos quanto os derivados eram distintos, de um modo genérico, das intuições; eram todos eles conhecimentos, mas as intuições eram singulares, ao passo que os conceitos eram apresentações gerais ou refletidas. Os conceitos derivados ou "empíricos" são extraídos da experiência por meio de comparação, reflexão e abstração, enquanto os conceitos "puros" ou básicos "não são abstraídos da experiência" (L p.590) e são "investigados por metafísica". Tendo estabelecido essa distinção, Kant defrontou-se com o problema de como conceitos puros podem ser relacionados com intuições. Se são usados sem um objeto, tornam-se idéias — conceitos sem qualquer objeto possível de experiência —, mas o que impede que tais conceitos puros se convertam, todos eles, em idéias?
A solução de Kant em CRP é considerar fundamentais para a experiência os conceitos puros, *apriori*, do entendimento. Começando com as várias funções de juízo executadas pelo entendimento, Kant passa a descrever os conceitos como uma ordem paralela de "conceitos de intuições em geral", os quais adaptam intuições a juízos. Os juízos unificam um múltiplo, e as unidades básicas através das quais isso é realizado são as categorias. Assim, os conceitos puros do entendimento ou categorias são derivados da tábua de juízos (formando quatro grupos de três sob os títulos de quantidade, qualidade, relação e modalidade). Esses conceitos adaptam-se às condições de aparências no espaço e no tempo, um processo que Kant descreve como esquematismo, ou adaptam as intuições a eles próprios ao anteciparem intuições na forma do sistema de princípios. Na CRP, Kant concentra-se neste último processo, desenvolvendo a posição epicurista de que *noeta* (conceitos) antecipam a forma em que *aestheta* (intuições) são apresentadas ao entendimento.
A ambição da "lógica transcendental" de CRP é reformar a metafísica na base de uma fusão dos aspectos lógicos e epistemológicos do conceito. Uma descrição vê o conceito como função da unidade de juízo, enquanto a outra o vê como uma *noeta* relacionada com uma *aestheta.* Nesta última, o conceito toma o seu lugar no seio do problema kantiano geral da síntese, com suas conotações de liberdade, espontaneidade e finitude. Este aspecto foi desenvolvido nas lógicas sistemáticas dos idealistas alemães — Fichte, Schelling e sobretudo Hegel. Na *Ciência da lógica* (1812), Hegel destaca as ambigüidades da explicação kantiana do conceito, mostrando que a sua tentativa de reconciliar lógica e epistemologia é inspirada por uma ontologia, e que sua relação equívoca entre conceito e intuição pode ser analisada em termos das relações entre universalidade, particularidade e individualidade.
O programa de lógica transcendental foi severamente contestado no século seguinte a Kant, concentrando-se as críticas na natureza do conceito. Para Frege, os conceitos são objetivos e sujeitos unicamente às leis da lógica; não devem ser confundidos com "idéias" epistemológicas. Numa crítica direta a Kant, ele sustentou que "o conceito tem um poder de coligir muito superior ao poder unificador da apercepção sintética" (Frege, 1950, §47). Um deslocamento análogo da lógica transcendental foi realizado por Witt-

genstein, quando tratou o conceito não em termos de sua relação com o mundo através da percepção, mas em sua relação sintática com outros conceitos. Um percurso diferente foi adotado pelos críticos neokantianos das descrições psicológicas e empiristas da origem de conceitos. Sua discussão da "formação de conceitos" não a considerou como processo introspectivo, psicológico, nem como processo de abstração de elementos empiricamen-te dados, mas prestou homenagem a Kant ao considerar que a formação de conceitos era uma forma de reflexão transcendental. Uma importante versão desta última foi desenvolvida por Husserl, que procurou o processo de formação de conceitos no trabalho da imaginação, distinguindo "a experiência viva da imaginação" dos processos psicológicos e abstrativos.

conceitos da razão

ver RAZÃO

conceitos de reflexão

ver também ANFIBOLOGIA; CATEGORIAS; CONCEITOS; FORMA; IDENTIDADE; INTERNO/EXTERNO; JUÍZO; MATÉRIA; ORIENTAÇÃO; REFLEXÃO Os conceitos de reflexão são empregados num ato de juízo para comparar determinados conceitos entre si e com intuições; e, assim, conceitos dessemelhantes do entendimento não têm referência a um objeto. Kant arrola-os como identidade e diferença, interno e externo, e matéria e forma (CRP A 260-80/B 316-36). São conceitos

orientacionais aplicados pelo juízo a conceitos e intuições, e por esse motivo são propensos à anfibologia, ou seja, a serem usados de forma ilegítima para eliminar a distinção entre entendimento e intuição. Para Kant, os conceitos de reflexão apontam para uma operação da faculdade de julgar anterior ao ato de julgar que sintetiza conceito e intuição. Esse trabalho prévio de julgar reflete-se no caráter de uma representação (quer seja um conceito ou uma intuição) através da reflexão transcendental e atribui-lhe em seguida um lugar de acordo com uma tópica transcendental.

A tópica transcendental, afirma Kant, "inclui apenas os citados quatro títulos de toda comparação e de toda distinção, que diferem das categorias por não representarem o objeto, segundo o que constitui o seu conceito (grandeza, realidade), mas somente, em toda a sua diversidade, a comparação das representações que precedem o conceito das coisas. Essa comparação requer, primeiro, uma reflexão, isto é, uma determinação do lugar a que pertencem as representações das coisas comparadas, com a finalidade de saber se é o entendimento puro que as pensa, ou a sensibilidade que as dá no fenômeno" (CRP A 269/B 326). Com base nessa explicação dos conceitos de reflexão, Kant acusou Leibniz e Lo-cke de fazerem um uso anfibológico desses conceitos, com o primeiro usando-os para "intelectualizar as aparências" e o segundo para "sensualizar os conceitos do entendimento" (CRP A 271/B 327). O perigo do uso anfibológico de conceitos de reflexão, tais como identidade e diferença, é que lhes permite "intrometerem-se na ontologia" e apresentarem-se como se fossem propriedades de coisas, em vez de um meio para orientar juízos.

conceitos do entendimento

ver CATEGORIAS; CONCEITOS; ENTENDIMENTO

Os conceitos puros do entendimento são um outro nome para as categorias (ver CRP A 79/B 105).

concordância/oposição

ver CONCEITOS DE REFLEXÃO

condição *[Bedingung] ver também* ABSOLUTO; ACIDENTE; APARÊNCIA; CAUSALIDADE; DIALÉTICA; ESPAÇO; EXPERIÊNCIA; INTUIÇÃO; SUCESSÃO; TEMPO As aparências são condicionadas por espaço e tempo, enquanto os juízos o são pela "unificação de dadas representações numa consciência". Em conjunto, formam as condições para objetos da experiência possivel e o conhecimento de tais objetos. A razão, entretanto, esforça-se por alcançar o incondicionado no conhecimento e na experiência e quando um incondicionado ou absoluto, na base de uma série extensa de condições, ultrapassa os limites de objetos possíveis e o legítimo saber fundado na experiência. Kant chama "dialéticas" a tais inferências ilegítimas do incondicionado a partir do condicionado, e delas faz uma análise na "Dialética transcendental" da CRP.

Conflito das faculdades Publicado pela primeira vez no outono de 1798 por Nicolo-vius, CF compõe-se, nas palavras de Kant, de "três ensaios que escrevi para diferentes fins em diferentes épocas", com um prefácio e uma introdução. Os três ensaios — "O conflito da Faculdade de Filosofia com a Faculdade de Teologia", "O conflito da Faculdade de Filosofia com a Faculdade de Direito" e "O conflito da Faculdade de Filosofia com a Faculdade de Medicina"—tratam do problema geral das relações entre o saber e o poder, e do problema específico das relações entre a universidade e o estado, por meio de uma análise das relações da "faculdade inferior" de filosofia com as três "faculdades superiores" de teologia, direito e medicina. Os antecedentes de CF foram, em termos gerais, a tensão crescente, ao longo da segunda metade do século xvill, entre as reivindicações das faculdades superiores, que estavam predominantemente dedicadas à formação profissional de clérigos, advogados e médicos, e as da faculdade inferior, a de filosofia, para falar filosoficamente sobre questões teológicas, jurídicas e médicas. O contexto imediato dos três ensaios de Kant foi, entretanto, o endurecimento da censura, após a subida ao trono de Frederico Guilherme em 1786, com a intenção de reverter o processo de esclarecimento encorajado por Frederico II.

O primeiro ensaio diz respeito ao conflito entre as faculdades de filosofia e de teologia. Surgiu diretamente das dificuldades de Kant com a censura religiosa em torno da publicação de RL. Esse texto era para ter sido publicado em 1791 em quatro partes pela revista *Berlinische Monatsschrift,* de Berlim, um dos porta-vozes do pensamento ilumi-nista. A primeira parte foi aprovada pelo censor de filosofia para publicação e veio a público em abril de 1792. As três partes restantes foram submetidas ao censor religioso, que se recusou a dar o *nihil obstat.* O diretor da *Berlinische Monatsschrift* então apelou, sem êxito, para a Comissão de Censura e para o rei. A reação de Kant foi submeter o manuscrito, primeiro, à faculdade de teologia de Kõnigsberg a fim de firmá-lo como uma obra de filosofia e, portanto, sob a alçada e jurisdição do censor de filosofia; depois, à censura da faculdade de filosofia da Universidade de Iena. O texto recebeu na íntegra o *imprimatur* e foi publicado em Kõnigsberg em 1793.

Na esteira dos acontecimentos que cercaram a publicação de RL, Kant foi convidado em 14 de junho de 1794 por Carl Friedrich Stâudlin, o diretor da revista teológica de Gõttingen, a colaborar com um artigo. Kant respondeu em 4 de dezembro do mesmo ano para declinar o convite, pois que, embora o artigo já estivesse escrito, recebera nesse meio tempo uma Ordem Ministerial, datada de l[9] de outubro, em que era acusado de fazer mau uso de sua filosofia para "distorcer e depreciar muitos dos ensinamentos carde-

ais e básicos das Sagradas Escrituras e do Cristianismo" e "desencaminhar a juventude". A Ordem ameaçava com "medidas desagradáveis" no caso de "contínua obstinação". Kant respondeu defendendo-se das acusações mas comprometendo-se a, "daqui em diante, abster-se completamente de discorrer em público, em aulas ou por escrito, sobre religião, quer natural, quer revelada". O artigo que escrevera para Stâudlin foi a primeira vítima desse compromisso, tendo sua publicação sido retida até depois da morte de Fre-•derico Guilherme em 1797, quando formou a primeira das três partes de CF. A Ordem Ministerial e a resposta de Kant foram também publicadas como prefácio de CF, a par de algumas farpas sobre "quaisquer novas invasões de obscurantismo".

O segundo ensaio sobre o conflito entre as faculdades de filosofia e de direito foi também escrito para a *Berlinische Monatsschrift* e teve o *imprimatur* recusado pelo censor. O artigo "Uma Velha Pergunta É Suscitada de Novo: Está a Raça Humana em Constante Progresso?" foi escrito em 1795 e só publicado também após a morte de Frederico Guilherme II. O terceiro ensaio, referente ao conflito com a faculdade de medicina, foi exceção por não ter colidido com o censor. Adotou a forma de uma carta para C.W. Hu-feland e foi escrito em resposta a um exemplar de *Macrobiótica, ou a arte de prolongar a vida humana,* de Hufeland, que o autor enviara a Kant em fins de 1796. A descrição filosófica por Kant do corpo e da saúde foi publicada primeiramente por Hufeland em 1798 na *Revista de Farmacologia Prática e Cirurgia,* antes de sua divulgação em CF.

Os três ensaios são vagamente unidos por uma introdução que tece reflexões sobre a missão da Universidade, a tensão entre as exigências da erudição e as do estado, e um apelo para a liberdade acadêmica da faculdade inferior. As características e finalidades do ensino nas três faculdades superiores são descritas e distingüidas das da filosofia. As faculdades superiores têm por missão policiar a

interpretação de textos religiosos e jurídicos e instruir e treinar médicos, enquanto o principal interesse da faculdade inferior gravita em torno da crítica pública. Kant trata de explorar essas questões, de maneira mais ou menos tangencial, com grande discernimento e ironia. Apesar do caráter engenhosamente manipulado do livro, Kant logra ainda assim destacar muitos pontos de grande perspicácia a respeito das relações entre poder e saber, os quais, em última instância, se conjugam numa defesa coerente da liberdade acadêmica, assim como numa avaliação ainda válida e oportuna das forças, dentro e fora da universidade, que a ameaçam.
conformidade a um fim *[Zweckmàssigkeit] ver também* CAUSALIDADE; FIM; JUÍZO REFLEXIVO; NATUREZA; TELEOLOGIA
Conformidade a um fim é um conceito extremamente rico, desenvolvido por Kant em CJ. Em CRP, a "conformidade a um fim da natureza" é mencionada num pequeno número de ocasiões com a advertência de que deve "ser explicada por razões naturais e segundo leis naturais" (A 773/B 801). Em CJ, porém, a conformidade a um fim desempenha um papel central nas explicações de juízo estético e teleológico, assim como lhe foi concedido um significado retrospectivo no que diz respeito aos juízos determinantes analisados em CRP.
Em CJ, Kant oferece duas definições de conformidade a um fim, as quais se relacionam ambas com a noção de *causa finalis.* Na primeira definição, um "fim" é "o conceito de um objeto enquanto encerra, ao mesmo tempo, a base da realidade desse objeto" (CJ §iv), ao passo que na segunda é "o objeto de um conceito, enquanto este é considerado como a causa daquele (a base real da possibilidade do objeto)" (CJ § 10). Ambas as de-

funções de "fim" geram *umafinalidadeformal* ou, no primeiro caso, "a conformidade de uma coisa com aquela qualidade das coisas que só é possível de acordo com fins" (§IV) e, no segundo, "a causalidade de um conceito em relação ao seu objeto" (§10). A primeira descreve a conformidade a um fim subjetivo, a segunda a um fim objetivo. E necessário assumir alguma forma de conformidade a um fim para que qualquer juízo possa ser possível; isso é porque a conformidade a um fim descreve uma sintonia entre o juízo humano e o mundo, sem o que, nas palavras de Kant, o "entendimento não poderia sentir-se à vontade na natureza" (§vn).

A explicação de Kant do juízo estético do gosto assenta na distinção entre conformidade subjetiva e objetiva a um fim. A conformidade objetiva é causai: realiza um fim. A conformidade subjetiva é meramente o poder de julgar discernindo a possibilidade de um fim. Kant primeiro critica as opiniões que fundamentam a beleza numa finalidade objetiva externa, na utilidade ou agradabilidade do objeto, e passa depois a criticar a explicação de Baumgarten de juízo estético em termos de finalidade objetiva interna por basear a sua avaliação da beleza de um objeto em sua perfeição, ou na extensão em que realiza o seu fim (§15). Kant, porém, fundamenta o juízo estético na conformidade subjetiva a um fim, ou "finalidade sem um fim" *(Zweckmàssigkeit ohne Zweck),* ou a concordância da forma com a harmonia subjetiva da imaginação e do entendimento. Além disso, a consciência de tal finalidade é definida por Kant como o "próprio prazer" gerado pela concordância da imaginação e do entendimento.

Na segunda parte de CJ—"Critica da faculdade de julgar teleológica"—Kant desenvolve ainda mais a distinção entre as formas de conformidade a um fim, mas acrescenta uma especificação adicional ao distinguir entre o "idealismo" e o "realismo" da conformidade a um fim da natureza: o primeiro vê a conformidade a um fim como algo acidental e sem um autor, ao passo que o segundo considera-a inerente à matéria (hilozo-ísmo) ou derivada de uma fonte original (teísmo) (§72). Critica ambos por tratarem a conformidade a um fim como um princípio constitutivo e sugere que o seu uso seja restringido para servir como princípio regulativo do juízo reflexivo.

conhecimento

[cogniíio, Erkenntnis] ver também ASSENTIMENTO; CONCEITO; FACULDADE; INTUIÇÃO; PENSAMENTO; PERCEPÇÃO; REPRESENTAÇÃO; SABER A distinção de Kant entre conhecimento *(Erkenntnis),* saber *(Wissen)* e pensamento *(Denken)* não tem sido sempre respeitada por seus tradutores — nem, ocasionalmente, pelo próprio Kant. Até mesmo Kemp Smith, em sua influente tradução inglesa da CRP, omite a distinção entre saber e conhecimento ao traduzir sistematicamente *Erkenntnis* como "saber". Em sua tipologia de representações em CRP A 320/B 377, Kant define conhecimento *(cognitió)* como "percepção objetiva" ou "representação objetiva sem consciência". Há duas espécies de conhecimento, a saber, intuições e conceitos, as quais correspondem às duas fontes de conhecimento na sensibilidade e no entendimento (A 294/B 351). O conhecimento é, com ocasionais exceções (como CRP A 69/B 94), distin-guido do saber e do pensamento. Saber significa a suficiência objetiva e subjetiva de um juízo e é, portanto, uma limitação do pensamento. Por sua vez, o pensamento consiste na unificação de representações numa consciência, ou juízo. Embora as categorias de pensamento "não sejam limitadas pelas condições de nossa intuição sensível", o conhecimento "daquilo que pensamos, a determinação do objeto, requer intuição" (CRP B p. 166).

Pois como Kant ponderou, "para conhecer um objeto devo ser capaz de provar a sua possibilidade, ou a partir de sua efetividade conforme atestada pela experiência, ou *apriori* por meio da razão. Mas posso pensar no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo..." (CRP B xxvi). O conhecimento daquilo que pensamos requer não só que estejam presentes os conhecimentos na forma de conceitos e intuições, mas também que o juízo que os unifica satisfaça o princípio de contradição: tais condições são satis-•feitas no caso de juízos sintéticos *apriori.*

consciência

[Bewusstsein] ver também APERCEPÇÃO; CONHECIMENTO; ESPONTANEIDADE; EU; "EU PENSO"; IDENTIDADE; PARALOGISMOS; PERCEPÇÃO; PSICOLOGIA; REPRESENTAÇÃO; SÍNTESE; SUJEITO; UNIDADE

Kant define consciência em L como a "representação que uma outra representação é em mim", a qual forma a "condição universal de todo o conhecimento em geral" (p.544). Considera-se que "acompanha" todos os conhecimentos, determinando sua forma ou o "como" (em contraste com a matéria ou com "o quê" do conhecimento). A partir da noção de uma "condição" que é também um "acompanhamento" para o conhecimento, Kant mostra ser o herdeiro de uma tradição profundamente intrincada do pensamento a respeito do preciso status da consciência.

Em *De anima,* Aristóteles repetiu muitos dos problemas que inspirariam a tentativa subseqüente de definir consciência. Pergunta ele se o ato consciente de ver nos é dado pela visão "ou por outro sentido que não a visão" e se, neste último caso, devemos cair numa infinita regressão ou admitir, de algum modo, a existência de um sentido que tem consciência de si mesmo" (Aristóteles, 1941,425b, 17). Aristóteles prefere esta última opinião, mas o problema do status da "consciência", a respeito do que é que ela está consciente, continua sendo causa de preocupação. O mesmo problema surge com a mente, a qual é ela própria pensável do mesmo modo que os seus objetos são" (Aristóteles, 1941,430a, 2). Se assim não fosse, teríamos então de procurar uma forma de consciência capaz de conter a mente e seus objetos; e, nesse caso, como poderíamos adquirir consciência disso? Por outras palavras, a consciência que acompanha uma percepção aponta sempre para além de si mesma, para uma forma de consciência mais abrangente.

Antes do século XVII, não havia um termo específico correspondente a "consciência"; não era considerada uma propriedade da mente ou dos sentidos, mas de suas ações. Descartes descreve atos de ficar consciente, não atos de uma consciência, ao passo que Espinosa descreve o ato de a alma adquirir consciência de si mesma como "sensibilidade". O termo consciência é usado pela primeira vez, de um modo consistente, por Locke (1690), seguindo-se-lhe Leibniz (ao usar em 1765 o termo *consciosite).* Locke define consciência como "a percepção do que se passa na própria mente de um homem" (1690, p.42) e deriva-a de atos de consciência. O seu principal interesse, entretanto, consiste em, a partir da realidade da consciência, defender a noção de identidade pessoal, fazendo da consciência a base de um sujeito: "Com efeito, sendo a mesma consciência o que faz um homem ser ele próprio para si, a *identidade pessoal* depende unicamente dela ..." (p.163). A consciência, antes ação da mente ou dos sentidos, converte-se num ato de consciência de si que serve como condição para todos os outros atos de consciência. Com isso é aliviado o temor aristotélico de uma regressão infinita. Kant desenvolve o pensamento de que a consciência está de acordo com a consciência de si, mas recusa-se a considerar a última como propriedade de um sujeito empírico.

A escola wolffiana de filosofia considerou a consciência como o ato de ser consciente *(Bewust seyn, conscium esse),* ou como Meissner (1737) a definiu, "uma característica pela qual sabemos que estamos pensando". É uma característica puramente formal sem quaisquer implicações para as questões de consciência de si e identidade pessoal. Kant subscreveu essa noção de consciência, mantendo no terceiro paralogismo que a "identidade da consciência de mim mesmo em diferentes tempos é, portanto, apenas uma condição formal dos meus pensamentos e do seu encadeamento, mas não prova de modo algum a identidade numérica do meu sujeito" (CRP A p.363). Essa condição formal é o produto de um "ato de espontaneidade" que não pode ser investido em qualquer sujeito empírico; é "aquela consciência de si que, embora gerando a representação *'Eupenso'* (que deve ser capaz de acompanhar todas as outras representações e que em toda a consciência é uma só e mesma coisa), não pode fazer-se acompanhar de qualquer outra representação" (CRP B p.132). Esse ato, idêntico à apercepção pura, produz a "unidade *transcendental* da consciência de si", a qual é condição e acompanhamento da experiência, embora não seja ela própria um possível objeto de experiência. Fornece um horizonte *a priori* para os juízos de experiência, os quais não são mais do que "a união de representações numa consciência" (P §22). Como tal, deve ser radicalmente distinta da consciência de nós mesmos como seres empíricos, fmitos, que é assunto da alçada da "consciência psicológica (aplicada)" (A §7).
A geração imediata pós-kantiana de filósofos fez da consciência de si o "princípio supremo" de seus sistemas filosóficos. Schelling, por exemplo, afirmou que "o saber primordial é para nós, sem dúvida alguma, o conhecimento de nós próprios, ou autoconhe-cimento" (1800, p.23). Hegel, entretanto, tentou ir além da filosofia da consciência. Distinguiu entre consciência, que envolve uma relação com um objeto, e consciência de si, que envolve a relação entre um sujeito e uma outra consciência de si. Ele criticou Kant e Fichte por elidirem consciência e consciência de si, argumentando que isso levou a postular-se uma consciência de si incognoscível e, no entanto, soberana, que tratava as outras consciências de si como se fossem coisas. *NaFenomenologia do espírito,* faz uma exposição do surgimento da consciência e consciência de si em termos de uma luta por reconhecimento, na qual a consciência de si era descoberta através do reconhecimento de uma outra consciência de si. Esse desenvolvimento distante do alinhamento teórico de consciência de si e sujeito unitário anteviu muitos desenvolvimentos do século XX na filosofia da consciência, sobretudo os registrados no campo da psicanálise, onde o inconsciente é considerado uma fonte de significados situada para além do sujeito individual (ver Freud, 1915). O tema da consciência adquiriu significação política na teoria marxista e em sua descrição da consciência de classe (ver Lênin, 1902; Lukács, 1922).

consciência de si

ver APERCEPÇÃO; CONSCIÊNCIA; ESPONTANEIDADE; SÍNTESE

consciência moral

[syneidesis, conscientia, Gewissen] ver também CONSCIÊNCIA; DEUS; JUÍZO; LIBERDADE; POSTULADO; PUNIÇÃO
Consciência moral *[conscience]* é originalmente um termo ético grego que significa "saber comum". Foi sistematicamente desenvolvida como parte da doutrina cristã por São Paulo no Novo Testamento (por exemplo, Atos 24:16). É a percepção ou convicção de que um pensamento ou curso de ação é correto, um que se julga originar-se na voz de

Deus. O uso do conceito por Kant é mais devedor a Calvino e ao calvinismo do que a Lu-tero e aos pietistas. Estes concebiam a consciência moral como sendo um estado de tor-mento que era curado pela graça de Deus. Pietistas como Arndt consideraram que o estado de graça consistia na renúncia passiva ao mundo (Arndt, 1605, p. 122) e sustentaram que o júbilo da consciência moral é fruto de uma devoção íntima. Calvino, pelo contrário, viu a consciência moral como um aspecto importante da liberdade cristã. Distinguiu entre o "foro externo" do mundo e o "foro da consciência", não para justificar uma retirada do mundo, mas para viver uma vida justa no mundo. Define consciência moral como "saber ou ciência" à qual "um sentido de justiça divina [é] adicionado como testemunha"; situa-se, por assim dizer, entre Deus e o mundo, "não permitindo que o homem suprima o que conhece de si mesmo" (Calvino, 1962, vol.n, p.141).
Todas as discussões em torno da consciência moral por Kant em RL, E e MC seguem Calvino quando consideram-na um tribunal ou foro íntimo. No primeiro texto, Kant define consciência moral como "um estado de consciência que é em si mesmo um dever" (RL p.185, p. 173), e quer com isso dizer que é "a faculdade de julgar moral julgando-se a si mesma". Não julga ações como se fossem casos submetidos a uma lei, mas é a razão julgando-se a si mesma "sobre se realmente empreendeu com toda a diligência essa

avaliação de ações (se estão certas ou erradas), e convocando o próprio homem para testemunhar *a favor* ou *contra* si mesmo, quer essa avaliação diligente tenha ocorrido ou não (RL p. 186, p. 174). Em E, esse juízo de si é descrito como a promulgação de uma sentença: a consciência moral "pronuncia um veredicto judicial e, como4im juiz que só pode punir ou absolver mas não pode premiar, assim também a nossa consciência moral nos absolve ou nos declara culpados e merecedores de punição" (E p.133).
Os processos do foro íntimo da consciência moral são descritos com maior detalhe em MC. É o "juiz interno" por quem todos "se sentem observados, ameaçados e, em geral, tomados de um misto de temor e respeito" (MC p.438, p.233). Antes de uma ação ser empreendida, a consciência moral emite uma advertência mas, depois que a ação foi cometida, "o promotor adianta-se na consciência moral", acompanhado por um advogado de defesa. A disputa não pode ser resolvida amigavelmente e o juiz da consciência moral tem de lavrar sua sentença, absolvendo ou condenando. Uma absolvição não acarreta recompensa ou alegria (como os pietistas pensavam) mas apenas um alívio da ansiedade. Numa interessante reflexão sobre a sua própria analogia judicial, Kant sugere que a existência de consciência moral pode ser usada para corroborar o postulado da existência de Deus como um "ser moral onipotente" (MC p.439, p.234).

constituição

[Verfassung] ver também COSMOPOLITISMO; DEUS; ESTADO; HISTÓRIA; LEI; MUNDO; SISTEMA; TEODICÉIA
O termo "constituição" foi usado pela primeira vez por Kant em HGN para descrever a "constituição sistemática do universo" ou a ordem das estrelas e planetas (HGN p.vi, p.100). Os corpos que formam um sistema constituído relacionam-se com um "centro comum", como o sol, e entre si ao participarem de um plano comum ou eclíptico. A constituição do universo é dinâmica e progressiva, manifestando um processo de criação eterna que relaciona entre si as partes do universo e todas com o ato criativo original de Deus. O curso da criação "animará todos os espaços da presença de Deus e colocá-los-á gradualmente na regularidade que é apropriada à magnificência de seu plano" (HGN

p. 114, p. 154). Em sv, essa noção de constituição é ampliada ao mundo moral, onde se refere à *"unidade moral* de uma constituição sistemática, traçada de acordo com leis puramente espirituais" (p.335, p.322). Uma vez mais, essa constituição é um aspecto de uma teodicéia na qual "um poder secreto nos força a dirigir a nossa vontade para o bem-estar de outros, ou a regulá-la de acordo com a vontade de um outro, embora isso aconteça com freqüência à revelia da nossa vontade e em forte oposição à nossa inclinação egoísta" (p.334, p.322).

Que Kant discerniu uma relação entre os aspectos físico, moral e político da constituição é evidente em textos do período crítico, tais como IHU e CJ — até mesmo CRP. Em defesa da tese de que "a história da humanidade" é a "realização de um plano oculto da natureza para produzir uma constituição política perfeita", Kant recorre às provas que evidenciam ser o universo "constituído como um.sistema" (IHU p.27, p.50). A partir daí argumenta, além disso, que a natureza trabalha lentamente, através de "revoluções refor-mativas", para o estabelecimento de um governo universal. Da mesma forma, em CJ, a condição formal para se atingir "o fim último da natureza como sistema teleológico" é "uma constituição regulamentando as relações mútuas dos homens de tal modo que aos abusos da liberdade por parte de indivíduos que nutrem recíproco antagonismo se oponha uma autoridade legal centrada num todo chamado *sociedade civiF* (§83). Semelhante constituição é necessária para "o maior desenvolvimento de tendências naturais", mas deve ser complementada por uma "constituição cosmopolita" ou "um sistema de todos os Estados que correm o perigo de infligir danos uns aos outros". Em CRP, a mesma constituição é descrita como a que "tenha por finalidade a *máxima liberdade humana,* segundo leis que permitam que *a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros"* (CRP A 316/B 373).

As considerações de Kant sobre as formas constitucionais do estado e as relações internacionais em PP e MC, assim como as da igreja em RL, estão situadas dentro do contexto da história progressista. Isso permitiu-lhe renunciar ao direito à revolução e preferir um curso reformista de desenvolvimento histórico. A idéia de uma constituição civil, diz ele em MC, é "um mandamento absoluto da razão prática" (MC p.372, p. 176), mas nenhuma autoridade subordinada no estado pode agir em nome dele, mesmo que sua organização seja defeituosa. As implicações autoritárias dessa idéia são insinuadas numa nota de rodapé sobre a Revolução Francesa em CJ, na qual, embora cada membro seja convocado a ser não só um meio mas também um fim, já que dá sua contribuição para "a possibilidade do todo", ele deve, não obstante, "ter sua posição e função definidas mediante a idéia do todo" (CJ §65). Isso surge em PP como a defesa de uma constituição republicana, mas não democrática, fundada sobre os três princípios de *"liberdade* para todos os membros da sociedade", *dependência* de todos para com uma única legislação comum (como súditos) e *"igualdade* jurídica para todos (como cidadãos)" (p.350, p.99). Essa idéia de uma constituição republicana oferece um cânone para julgar as constituições monárquicas, aristocráticas e democráticas existentes, assim como a idéia para uma futura constituição que combine maior liberdade para pessoas individuais e estados individuais se relacionarem mutuamente com sua dependência recíproca de uma autoridade ou "centro comum" legal.

construção

ver também ESQUEMA(TISMO); HIPOTIPOSE; MATEMÁTICA

Em seu *Comentário sobre o Primeiro Livro dos* Elementos *de Euclides,* Proclo arrola construção, a par de enunciação, exposição, especificação, prova e conclusão, como sendo uma das partes constituintes de um teorema geométrico euclidiano. Ela "adiciona o que está faltando no dado para encontrar o que é procurado" (Proclo, 1970, p. 159). Kant manteve esse sentido geométrico da palavra mas ampliou-lhe o âmbito para incluir uma noção geral de apresentação ou *hipotipose.* A sua explicação de construção é crucial tanto para a sua filosofia específica da matemática quanto para a sua definição mais genérica de saber e conhecimento.

Kant responde à questão formulada em p, "Como é possível a matemática pura?", enunciando a "primeira e suprema condição de sua possibilidade," a qual consiste em que "alguma intuição pura deve formar a sua base, na qual todos os seus conceitos podem estar presentes ou construídos, *in concreto* e, contudo, *apriori"* (P §7). A construção combina o *apriori* e o concreto, e o faz mediante a "apresentação de seus conceitos em intuição". Quando o conceito de entendimento ou "fundamento da unidade de construção" se apresenta em intuição, é a ele que compete, em conseqüência, "determinar ao espaço que assuma a forma de um círculo, ou as figuras de um cone e de uma esfera" (P §38). Kant descreveu o *insight* sobre a natureza da construção como a "revolução intelectual" que deu origem às matemáticas, uma revolução que consistiu em o matemático produzir (por construção) "o que segundo conceitos pensava e se representava a si próprio *a priori,* e que para saber, de modo seguro, algo *a priori* nada devia acrescentar à coisa, senão o que resultasse necessariamente do que ele próprio havia posto nela conforme o seu conceito" (CRP B xii).

Kant amplia a sua noção de construção em duas direções não inteiramente consistentes. Na doutrina do método de CRP, usa-a para distinguir entre método geométrico e filosófico. Foi a continuação de sua querela, iniciada em ICP, com o estilo wolffiano de apresentação geométrica. O saber matemático é *axiomàtico* e considera "o universal no particular, ou mesmo no singular", ao passo que o saber filosófico é *acroamàtico* ou discursivo e "considera o particular somente no universal" (CRP A 714/B 742). Entretanto, Kant também fez de construção uma noção central em sua explicação das origens da experiência na combinação de conceito e intuição. Em SD, construção é definida como "toda apresentação de um conceito através da produção (espontânea) de uma intuição correspondente" (SD p.192, p.l 11). Tal construção é pura "se ocorre através da mera imaginação de acordo com um conceito *apriori"*, e empírica "se é praticada em alguma espécie de material" (ibid.). A primeira espécie de construção é *esquemática* e foi transferida para o capítulo sobre esquematismo em CRP, ao passo que a segunda é *técnica* e é discutida em CJ, mormente na "Primeira Introdução". Em ambos os casos, o significado de construção é ampliado para além do contexto geométrico original a fim de oferecer uma explicação geral da apresentação de conceitos em intuição.
A ampliação por Kant da construção geométrica, convertendo-a numa descrição da apresentação em geral, foi importante para os desenvolvimentos radicais na fenome-nologia do século XX, com destaque *para As origens da geometria* (1954) de Husserl e para o comentário sobre essa obra por Derrida (1962), assim como na obra de Lyotard sobre "apresentação" desde 1971, sobretudo em *O diferendo* (1983). Oferece um ponto de partida para uma investigação sobre a apresentação do conceito ou lei, a qual, não obstante, respeita a singularidade concreta.

conteúdo

ver FORMA

contingência

ver NECESSIDADE

continuidade

ver também ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA; ANTECIPAÇÕES DA PERCEPÇÃO; CAUSALIDADE; CONTRATO; HOMOGENEIDADE

Para Kant, continuidade é uma propriedade fundamental que caracteriza a intuição, o entendimento e a razão. É definida em CRP como a "propriedade de grandezas segundo a qual nenhuma das suas partes é a mínima possível; ou seja, nenhuma parte é simples" (A 169/B 212). Constitui a base da afirmação feita nas antecipações da percepção de que o real das aparências possui grandeza intensiva ou grau, e é a única qualidade que pode ser conhecida *apriori* das grandezas (CRP A 176/B 218). As formas de intuição — espaço e tempo — são descritas como quantidades contínuas *{quanta continua)* porque nenhuma de suas partes é a mínima possível; pontos e instantes são descritos como "posições-limite", as quais "pressupõem sempre as intuições que devem limitar ou determinar" (CRP A 169/B 211). As categorias também obedecem à "lei da continuidade de toda a alteração", como pode ser ilustrado pelo exame da categoria de causalidade na segunda analogia da experiência. A ação da causalidade é contínua; uma mudança de estado ocorre continuamente ao longo do tempo, uma vez que "nem o tempo nem tampouco a aparência no tempo se compõem de partes que sejam as menores possíveis" (CRP A 209/B 254). A razão também "prepara o terreno para o entendimento" (A 657/B 685) quando recorre ao princípio regulativo da continuidade. É apresentado como a "união" dos princípios de homogeneidade genérica e variedade ou heterogeneidade específica, o que nos permite "mesmo na máxima diversidade observar a homogeneidade na gradual transição de uma espécie para a outra..." (A 660/B 688). Embora Kant admita que a "lei lógica do *continuam specierum (formarum lo-gicarum)* pressupõe uma lei transcendental *(lex continui in natura)"* (A 660/B 688), ele tem o cuidado de especificar que essa continuidade transcendental não pode ser um objeto de experiência nem, como princípio, pode ser-lhe dada uma dedução, mas só pode ser usada regulativamente como "princípio heurístico" para a "observância do uso empírico da razão" e da "elaboração da experiência" (A 663/B 691).

A continuidade também desempenha um papel considerável na filosofia do direito de Kant. Em sua discussão da posse em MC, afirma que a transferência por contrato "tem lugar de acordo com a lei da continuidade *(lex continui)"* (MC p.274, p.93). Isso é necessário para impedir que a propriedade do objeto cesse de existir, ainda que por um instante, no decorrer de sua transferência. Kant justifica esse uso da continuidade pelo recurso à noção de "vontade unida", através da qual, no momento da transferência, ambas as partes de um contrato formam uma terceira "vontade unida" que assegura a continuidade de posse.

contradição

[Widerspruch] ver também CERTEZA; CONCEITO; EXISTÊNCIA; FORÇA; MOVIMENTO; TEMPO; VERDADE

A lei ou princípio de contradição é descrita por Aristóteles na *Metafísica* como o mais "certo" e "indiscutível" dos princípios. Entretanto, a sua definição — "que o mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito e sob o mesmo aspecto" (Aristóteles, 1941-, 1005b, 18-20) — contém uma crucial e extremamente importante restrição temporal. Esta é enunciada em sua obra *Da interpretação,*

onde se afirma que o princípio só é válido no pressuposto de simultaneidade temporal: "uma vez que essas mesmas afirmações e negações são possíveis com referência àqueles tempos que se situam fora do presente" (Aristóteles, 1941,17a, 30). O significado dessa cláusula tinha-se perdido lá pelo começo do século XVIII, quando Christian Wolff estabeleceu um sistema filosófico racionalista baseado na primazia do princípio de contradição. De acordo com a leitura de Wolff desse princípio, o ser sucede à não-contradição: • "uma coisa não pode simultaneamente ser e não-ser" (1719, § 10) é interpretado no sentido de que qualquer coisa que não é contraditória pode *ipsofacto* existir. As primeiras críticas de Kant à dependência de Wolff desse princípio constituíram um dos seus mais importantes passos com vistas à

posição assumida na filosofia crítica, e que consistiu, em termos gerais, numa reconsideração do significado do limitador temporal aristotélico.
A ND de 1755 é dedicada a uma investigação crítica de "as coisas que são afirmadas, usualmente com mais confiança do que verdade, a respeito das declarações supremas — com freqüência apresentadas com mais confiança do que exatidão — acerca da suprema e indubitável primazia do princípio de contradição sobre todas as verdades" (p.387, p.5). Nesse texto, Kant procurou desvendar princípios adicionais de verdade mas, em escritos subseqüentes, passou a concentrar-se cada vez mais nas limitações da afirmação e negação lógicas. Em GN, ele distinguiu entre oposição lógica e real, consistindo a primeira em "afirmar e negar simultaneamente algo a respeito da mesma coisa", enquanto na segunda "dois predicados de uma coisa opõem-se mutuamente, mas não através da lei da contradição" (p.171, p.211). Kant ilustra este ponto com o exemplo de movimento e repouso (previamente discutido em NT). De acordo com o princípio de contradição, um corpo não pode estar e não-estar em movimento, mas Kant observa: "A força motora que impele um corpo numa direção e uma tendência igual do mesmo corpo na direção oposta não se contradizem mutuamente; como predicados, elas são simultaneamente possíveis no mesmo corpo. A conseqüência de tal oposição é o repouso" (p.171, p.211). Kant desenvolve ainda mais esse ponto, insistindo na importância do horizonte temporal: o que pode ser contraditório num tempo não o é necessariamente num outro.
Os pontos estabelecidos nos primeiros escritos contra o princípio de contradição são desenvolvidos sistematicamente na filosofia crítica. O princípio de contradição é um "critério negativo de verdade" e restrito a servir como o *"princípio de todo o saber analítico"* (CRP A 151/B 191). É um princípio puramente formal, pois nas palavras de L, "um conhecimento que se contradiz é evidentemente falso, mas se não se contradiz não é sempre verdadeiro" (p.559). Kant sustentou que embora seja "condição lógica necessária que tal conceito não encerre contradição... de modo algum é suficiente para constituir a realidade objetiva do conceito, isto é, a possibilidade de um objeto tal qual é pensado pelo conceito" (CRP A 220/B 268). Para a última espécie de saber *apriori* sintético, é necessário suplementar o princípio de contradição com uma série de princípios adicionais a respeito das condições espaciais e temporais do finito conhecimento humano.

contrapartida incongruente

[inkongruentes Gegenstück] ver também ESPAÇO; INTUIÇÃO; ORIENTAÇÃO
A mais extensa discussão de contrapartidas incongruentes por Kant encontra-se em DE (1768), onde se forma o núcleo de sua prova em apoio ao espaço absoluto newtoniano contra a opinião de seus contemporâneos leibnizianos de que o espaço "consiste na rela-

ção externa das partes de matéria que coexistem lado a lado" (p.383, p.371). Ele argumenta que "a determinação completa de uma forma corpórea não depende simplesmente da relação e posição mútua de suas partes; depende também da referência dessa forma física ao espaço absoluto universal" (p.381, p.369). Uma contrapartida de um objeto é aquela que é idêntica a ele no que concerne a sua definição e relações internas, como no exemplo de Kant da mão direita e da mão esquerda. Alega que, mesmo no caso de as contrapartidas serem formalmente idênticas, subsiste uma "diferença interna" que consiste na propriedade de que "a superfície que encerra uma não tem a menor possibilidade de encerrar a outra" (p.383, p.371). Essa diferença interna relaciona-se "exclusivamente com o espaço *absoluto* e *originar*, porquanto seria inexplicável com base nas premissas do espaço relativo leibniziano. Kant manteve seu interesse pelos argumentos topológi-cos mesmo depois de ter rejeitado o conceito de espaço absoluto; as noções de direciona-lidade e orientação implícitas em sua análise das contrapartidas incongruentes são exploradas em seu ensaio sobre orientação (SOP) e são pertinentes com o seu entendimento de espaço e geometria.

contrato

ver também CASAMENTO; CONTINUIDADE; DIREITO/DIREITOS; ESTADO; JUSTIÇA; LEI; OBRIGAÇÃO; PROPRIEDADE; VONTADE

O contrato tornou-se a forma dominante de relacionamento social na sociedade moderna, dando forma às nossas concepções de volição, consentimento e obrigação. Originalmente limitado no *Digesto* de Justiniano acerca do direito civil romano às obrigações de direito privado entre cidadãos, o âmbito do contrato foi ampliado no início do período moderno para incluir não só a formação do estado (como no *Contrato social* de Rousse-au, de 1762) mas também as relações morais e éticas. Essa ampliação do âmbito do contrato é evidente na filosofia prática de Kant e foi por ela promovida, sobretudo em *A metafísica dos costumes.* Ficou devedora da sistematização de conceitos legais romanos levada a um extremo por filósofos wolffianos do direito no período imediatamente anterior a Kant.

Kant define um contrato em termos de "dois atos que estabelecem um direito: uma promessa e sua aceitação" (MC p.284, p.102). Uma vez que ele deseja desenvolver uma explicação transcendental de contrato, abstrai da matéria contratual — seus objetos — e concentra-se na forma de obrigação. Assim, enfatiza os aspectos pessoais sobre os reais de um contrato, não considerando a entrega e a aquisição como partes constitutivas de um contrato mas unicamente como seus efeitos. Para garantir o resultado desejado, Kant postula três partes num contrato: um promitente, um aceitante e um fiador. Isso leva a uma duplicação de contratos, sendo aquele entre promitente e aceitante suplementado por aquele entre promitente e fiador. Kant passa depois a dividir os contratos de acordo com três tipos. O primeiro concede a "aquisição unilateral" e é um "contrato gratuito", como custódia, empréstimo e dádiva. A segunda forma de contrato — o "contrato oneroso" — concede a aquisição a ambas as partes, e inclui escambo, venda, empréstimo e agência. O terceiro grupo compreende contratos de garantia que fornecem segurança através de penhor e da assunção de responsabilidade. Com isso, Kant desenvolve uma tipologia de contratos que enfatiza a forma pessoal de obrigação e responsabilidade sobre os objetos reais de contrato.

A ênfase sobre os aspectos pessoais do contrato resulta da caracterização volunta-rista do ato contratual por Kant. Os elementos "preparativos" e "constitutivos" de um contrato são dedicados à realização de uma unidade de vontade entre as partes. Na fase preparatória de "negociação" de um contrato, uma oferta é feita e assentida; se-gue-se-lhe, na fase constitutiva ou concludente, uma promessa e uma aceitação. O que é adquirido inicialmente não é um direito real a uma coisa externa mas um direito *"contra uma pessoa...* um direito a agir sobre a sua causalidade (sua escolha) para *executar* algo para mim..." (MC p.274, p.93). Um direito a uma coisa só segue após a execução, mas essa transferência de propriedade suscita consideráveis problemas para a definição de Kant de contrato. Se todos os direitos são fundamentalmente pessoais, então surge um hiato na propriedade durante o curso de transferência de um objeto de uma parte para outra. Kant resolve essa dificuldade mediante o recurso a uma terceira vontade unida que é a soma das duas partes e fornece a continuidade de propriedade mesmo enquanto o objeto está sendo transferido de uma parte para a outra.

Kant ampliou o âmbito do contrato das transações basicamente comerciais entre indivíduos para as relações éticas e políticas. Um exemplo notório é a sua definição de casamento como o contrato que assegura "a união de duas pessoas de diferentes sexos para a posse por toda a vida dos atributos sexuais recíprocos" (MC p.277, p.96 ■— um exemplo complexo que ameaça a distinção entre posse real e posse pessoal). Também discute a fundação de um estado em termos da idéia de um contrato original, como "o ato pelo qual um povo se organiza num estado" (MC p.315, p. 127). Nesse contrato, todos trocam sua "liberdade externa" pela "liberdade civil". Três contratos distintos são, de fato, empreendidos na formação do estado: o primeiro é entre futuros cidadãos, no qual "cada um complementa os outros a fim de

completar a constituição de um estado" (MC p.315, p.217); o segundo é entre o povo e um superior, o contrato de "subordinação"; e o terceiro é entre o superior e o povo, através do qual "são atribuídos a cada súdito os seus direitos" (MC p.316, p. 127). A idéia desse contrato original fornece uma idéia regulativa pela qual "pensar sobre a legitimidade de um estado" (MC p.315, p. 127) e, portanto, "envolve uma obrigação por parte da autoridade constituinte para realizar a *espécie de governo* consentânea com a idéia do contrato original" (MC p.340, p. 148). Kant amplia esse contrato original dentro de um estado ao contrato entre estados, propondo uma "liga das nações" baseada numa associação de autoridades soberanas.

A influência indireta da concepção e definição de Kant de contrato é incalculável, uma vez que suas definições contratuais de propriedade, governo e relações internacionais deram origem a uma extensa literatura polêmica que hoje apresenta pouca relação com os seus textos originais e suas intenções.

corpo

[soma, Kõrper] ver também ACIDENTE; ESPÍRITO; HETERONOMIA; MATÉRIA; MOVIMENTO; PRAZER; VIDA

Em CRP, Kant considerou ser o significado do conceito de corpo tão imediatamente óbvio que o usou para ilustrar a distinção entre juízos sintéticos e analíticos: "Todos os corpos são extensos" é um juízo analítico porque o conceito de corpo contém o predicado de extensão, a par de "impenetrabilidade, figura etc"; "Todos os corpos são pesados" é um juízo sintético porque o conceito de peso não é intrínseco ao conceito de corpo (A 7-9/B 11-13). Lamentavelmente, Kant não podia ter escolhido um exemplo menos simples e

direto, uma vez que mesmo em sua própria obra a natureza do corpo estava longe de ser óbvia e foi tema de considerável debate e até inquietação.
As discussões de Kant sobre corpo podem ser divididas, de uma forma algo artificial, segundo enfatizem o aspecto físico ou o fenomenológico do conceito. O primeiro aspecto concentra-se na noção científica natural de corpo que inclui os objetos materiais, enquanto o segundo se concentra no corpo humano. Mesmo o primeiro conceito de corpo está longe de ser linear em Kant; de maneira nenhuma é apenas a regra para a unidade do diverso servindo ao nosso conhecimento de aparências externas, regra que é superficialmente apresentada num ponto de CRP (A 106). A primeira obra publicada de Kant, FV (1747), é uma investigação minuciosa da natureza dos corpos físicos. Nela contesta o conceito cartesiano de que o corpo é definido por extensão e o conceito aristotélico de que ele possui uma enteléquia ou princípio de movimento. Defende a tese leibniziana de que o corpo contém uma força essencial "anterior à sua extensão" (FV §1) e chega a admitir que as três dimensões da extensão espacial podem ser derivadas da ação dessa força. Distingue, assim, entre a constituição do corpo matemático em termos de extensão e a constituição de corpos naturais em termos de uma força inerentemente expansiva. Essas discussões são dedicadas, entre outras coisas, a mostrar que o conceito de corpo deve ser distinguido daquele de substância.
Embora Kant não sustente todos os detalhes dessa posição inicial ao longo de sua carreira, não é o caso, em absoluto, de que tenha simplesmente aceito a visão cartesiana de corpo que parece estar subjacente nas discussões em CRP. A relação entre corpo e espaço não cessou de intrigá-lo: os corpos ocupam ou constituem espaço, ou meramente denotam uma regra para a síntese de intuições? Essas questões continuam servindo de base para as definições críticas de corpo aventadas em PM, onde o corpo se apresenta como "matéria entre limites determinados" (PM p.525, p.80). Entretanto, Kant está ciente de que mesmo a definição mecânica de corpo, que o vê somente como uma "massa de determinada forma", pressupõe a prévia ocupação qualitativa de um espaço distinto. Essas análises dos aspectos quantitativos e qualitativos do corpo continuaram em OP e, com sua morte, foram por ele deixadas sem solução; podem, sem exagero, ser descritas como uma das mais importantes e contínuas preocupações de sua autoria.
A par de süa discussão do corpo físico da ciência natural, Kant desenvolveu também uma análise do corpo humano. Nos "Paralogismos" de CRP, aborda o problema cartesiano de mente e corpo, mas o seu interesse no significado da experiência do corpo humano para a filosofia era muito mais amplo. No pré-crítico DE (1768), ele derivou o ordenamento espacial de acima-abaixo, esquerda-direita, adiante-atrás, tão cruciais para a sua explicação de intuição a partir da experiência espacial do corpo humano (DE p.378-9, p.366-7). Analogamente, em FS, ele derivou o fenômeno da impenetrabilidade de um resistência do objeto ao toque do corpo. Assim, a análise da experiência do corpo humano está implícita do começo ao fim da análise teórica mais técnica de CRP.
A experiência do corpo também é central nas filosofias prática e estética de Kant. A "Doutrina da virtude" em MC ocupa-se amplamente da administração corporal, uma abordagem do regime físico que Kant também desenvolveu em termos de medicina no seu ensaio sobre "Medicina do corpo dos filósofos" (1786). A questão do prazer e dor corporais figura com destaque em A, assim como em CJ, onde faz parte de uma agenda epicurista cada vez mais evidente. Assim, na última, Kant analisa as diferentes experiên-

cias do prazer corporal, desde o agradável ao estético, e relaciona-as com a promoção da vida para o impedimento e favorecimento dos prazeres do corpo. Também em CJ discute o corpo ideal e sua representação artística. A respeito das diferenças entre corpos, Kant foi previsivelmente insensível ao significado de diferença sexual, e em A e alguns trabalhos mais curtos contribuiu para um debate entre seus contemporâneos no tocante às distinções raciais entre corpos humanos.
A ampla análise de Kant do corpo humano superou de longe os limites do debate mente-corpo cartesiano, a tal ponto que, com efeito, permaneceu negligenciado até ao século xx. Muitos de seus *insights* foram recuperados pelo movimento fenomenológico no decorrer de sua desconstrução do dualismo cartesiano. Em *Ser e tempo* (1927), Hei-degger envolve-se diretamente com o DE de Kant, e sua influência também é evidente na fenomenologia do corpo de Merleau-Ponty (1962). A influente obra de Foucault sobre o corpo foi não só inspirada pela obra de Kant (ele traduziu A), mas também contribuiu para fazer do corpo um objeto apropriado de estudo e levou a uma reconsideração de alguns textos e argumentos de Kant previamente esquecidos (ver Foucault, 1976, 1980, 1984, 1988).

cosmologia

ver também ABSOLUTO; ANTINOMIA; CAUSALIDADE; DIALÉTICA; MUNDO; NATUREZA; ONTOLOGIA; PSICOLOGIA; TEOLOGIA
A cosmologia é um dos três ramos da "Metafísica especial" que, çom a ontologia, faz parte do influente sistema de metafísica desenvolvido por Christian Wolff (1719). Enquanto a ontologia considerava o ser-

em-geral, os ramos da metafísica especial concentraram-se no ser de determinados objetos: a teologia considerou o ser de Deus, a psicologia o ser da alma e a cosmologia o ser do mundo. A metafísica de Wolff era a "razão pura" criticada por Kant, e a CRP segue de perto a sua estrutura: a ontologia é substituída pela analítica transcendental, e a metafísica especial pela dialética transcendental. Na revisão crítica da metafísica especial, a alma ou "idéia do sujeito" absoluto", o mundo ou "idéia da série completa de condições", e Deus ou "idéia de um completo complexo do que é possível" revelam-se dialéticos, e suas ciências estão eivadas de inferências dialéticas — psicologia com paralogismo, cosmologia com antinomia e teologia com idéias transcendentes.

O primeiro ensaio de Kant sobre cosmologia, HGN, é uma coleção de hipóteses especulativas referentes à constituição do universo que combina, de modo idiossincrásico, argumentos extraídos da física, teologia e antropologia. É precisamente a espécie de empreendimento que CRP provaria ser mal fundamentado e ilegítimo, pela razão básica de que tratava seus "princípios regulativos" ou hipotéticos como se fossem apodíticos ou "constitutivos". A cosmologia crítica preocupa-se em mostrar as conseqüências dialéticas de categorias excessivamente extensas, as quais só são adequadamente aplicáveis às aparências. Os resultados são apresentados nas quatro antinomias, as quais revelam o que acontece quando as categorias quantitativas, qualitativas, relacionais e modais tornam-se absolutas ou ampliadas além de seus apropriados limites espaço-temporais no mundo das aparências.

Kant começa com o emprego dialético das categorias de quantidade. Se considerarmos a grandeza do mundo, se é finito ou infinito, descobrimos não poder provar de modo conclusivo nem uma coisa nem outra; ficamos com a primeira antinomia que apre-

senta dois casos opostos, mas igualmente convincentes, a favor da finitude e infmitude do mundo. Uma estratégia semelhante de argumentação é adotada na segunda antinomia, a qualitativa, a qual diz respeito à qualidade dos elementos básicos do mundo. Também esta gera a tese de que o mundo é composto de simples átomos ou mônadas, e a igualmente convincente antítese de que não existem elementos simples e o mundo é constituído de complexos. Nessas antinomias "matemáticas", as ilusões dialéticas resultam da equivocação de aparências no tempo, espaço e coisas em si mesmas; tratamos as nossas condições de conhecimento como se fossem condições absolutas de coisas.
O segundo par de antinomias "dinâmicas" também gera inferências dialéticas, mas pela razão de que, com base em nossa experiência espaço-temporalmente limitada, supomos ser contraditório o que, de um outro ponto de vista, poderia ser compatível. O nosso entendimento categórico de relações causais, quando ampliado de modo a abranger um objeto absoluto, torna-se dialético: ou todas as coisas estão causalmente relacionadas e não existe causa independente, ou existe causalidade independente através da liberdade. O mesmo ocorre no caso das categorias modais: quando ampliadas para além das aparências, produzem a antinomia segundo a qual ou existe um ser absolutamente necessário ou tal ser não existe.
A cosmologia crítica de Kant é "canônica" em seu sentido de fornecer critérios para o estabelecimento da falsidade. A sua cosmologia é apresentada como medida acau-teladora tomada contra a "ilusão natural" da razão humana que procura alcançar o conhecimento absoluto do mundo. Mostra que, quando a razão amplia os conceitos do entendimento para além do mundo das aparências no tempo e no espaço, entra em conflito consigo mesma. Com isso, Kant abandonou efetivamente o projeto de uma cosmologia filosófica, muito embora deixasse aberta a possibilidade de um uso regulativo das idéias cosmológicas. Depois dele, Hegel e Schelling tentaram resgatar a iniciativa com a filosofia da natureza, mas isso foi, em grande parte, uma ação de retaguarda em face do movimento de transferência dos interesses cosmológicos do campo da filosofia para o da ciência natural.
cosmopolitismo *ver também* DIREITO/DIREITOS; DIREITO NATURAL; ESTADO; FEDERALISMO; GUERRA; HISTÓRIA; JUSTIÇA; PAZ
O cosmopolitismo é descrito em IHU como "a matriz em cujo seio podem desenvolver-se todas as capacidades originais da raça humana" (p.28, p.51). É um passo necessário no caminho da solução do "maior problema para a espécie humana", que é o da "realização de uma sociedade civil que pode administrar a justiça universalmente" (p.22, p.45). Esse fim não pode ser alcançado dentro de um estado que participa numa ordem de relações externas antagônicas com os outros estados. Por conseguinte, nesse estudo e em PP, Kant concentra suas atenções num "sistema cosmopolita de segurança política geral" (p.26, p.49) entre estados, sistema esse que ele descreve como uma "federação de povos na qual todos os estados, mesmo os menores dentre eles, poderiam esperar derivar sua segurança e direitos não de seu próprio poder ou de seu próprio juízo legal, mas unicamente dessa grande federação *(foedus Amphictyonum),* de um poder unido e de decisões regidas pela lei de uma vontade unida" (p.24, p.47). Em contraste, nas páginas finais de A, o. cosmopolitismo é descrito como a meta do desenvolvimento da espécie humana. Não é um princípio constitutivo mas regulativo que exige que cada indivíduo, e não apenas

cada estado, "se submeta generosamente à sociedade cosmopolita como o destino da raça humana (A p.331, p.249). De acordo com a idéia regulativa cosmopolita, cada indivíduo orientaria suas ações para a "organização progressiva dos cidadãos da Terra, dentro e em prol da espécie, como um sistema que está unido por vínculos cosmopolitas" (A p.333,p.251).
costume *ver* IMPERATIVO; IMPERATIVO CATEGÓRICO; MANDAMENTO; MÁXIMA; PESSOA
crença *ver* FÉ
Cristo *ver* ARQUÉTIPO; DEUS; IGREJA
Crítica da faculdade do juízo Publicada em 1790, a *Crítica* constitui a terceira obra da trilogia crítica, aquela com que Kant afirmou ter "concluído toda a sua tarefa crítica". O que, precisamente, ele quis dizer com essa afirmação é um tema de controvérsia. A terceira crítica pode ser considerada o texto que reúne os domínios, sob outros aspectos opostos, da natureza e da liberdade, tal como foram discutidos na filosofia teórica da primeira crítica e na filosofia prática da segunda. Ou pode ser o texto que remata a discussão da faculdade do entendimento na primeira crítica e da razão na segunda com uma análise da faculdade do juízo; ou, alternativamente, a faculdade de prazer e desprazer. Pode até ser que a terceira crítica dê por encerrado o empreendimento crítico, adicionando simplesmente uma discussão do juízo estético do gosto às dos juízos teórico e prático expostos nas primeiras duas críticas. De um modo que lhe é característico, as duas introduções de Kant a CJ (a primeira e mais longa versão foi inicialmente descartada por demasiado extensa e mais tarde publicada separadamente) podem ser citadas para autorizar todas essas interpretações do significado do texto na trilogia crítica. Entretanto, elas também apontam para uma interpretação mais abrangente que inclui todos os temas acima e ainda outros mais.
Cumpre lembrar que CJ, de fato, compreende duas críticas, cada uma completa com sua própria analítica

e dialética: a primeira é uma crítica do juízo estético do gosto, a segunda uma crítica do juízo teleológico. Assim, antes que qualquer decisão possa ser tomada sobre o lugar ocupado pela terceira crítica na trilogia, é necessário estabelecer o que está em jogo na organização interna desse texto. A pista para resolver ambos os problemas é dada no título: trata-se de uma crítica da faculdade de julgar *(Urteilskraft)*, ou uma crítica à nossa capacidade de formular juízos. A esse respeito, o texto aborda o que nas duas críticas anteriores era tido por ponto pacífico. Elas admitiram, como seus pressupostos básicos, ser possível formular juízos teóricos e práticos, e dispuseram-se a justificar as condições para essa possibilidade. A terceira crítica, porém, investiga as condições que informam a possibilidade *não* de distintos juízos teóricos ou práticos mas do próprio juízo. Isso é feito mediante uma análise de duas formas particularmente problemáticas de juízo: o juízo estético do gosto e o juízo teleológico.

Essas formas de juízo são problemáticas na medida em que não supõem uma lei como premissa ou a condição para a síntese do múltiplo. Assim, parecem apontar para uma operação da faculdade de julgar distinta das analisadas nas primeiras duas críticas — e talvez anteriores a estas. Kant enuncia formalmente essa distinção em termos da diferença entre juízo determinante e juízo reflexivo: o primeiro subordina um múltiplo de intuição a um conceito de lei dado pelo entendimento; o segundo descobre sua lei no de-

correr da reflexão sobre o múltiplo que lhe é apresentado. Poder-se-ia considerar que esse processo de reflexão, como sugere Kant, está na origem das próprias categorias; ou seja, o juízo determinante poderia ser uma espécie de juízo reflexivo genérico. Mais, esse processo de juízo reflexivo é inseparável da experiência de prazer, o qual está evidentemente presente no juízo reflexivo e até, insinua Kant, em dado momento acompanhou o juízo determinante, que se tornou agora habitual e não merece destaque (CJ §VI).

O relacionamento aqui sugerido entre juízo e prazer contém muitas implicações extraordinárias e instigantes. Em primeiro lugar, sugere uma noção ou idéia dilatada de imaginação, a qual não serve mais como intermediária entre intuição e entendimento e apenas facilita a síntese como na primeira crítica, mas está na raiz de ambas as faculdades. Em segundo lugar, a introdução de prazer na equação aponta para uma nova relação entre o sujeito cognoscente e os objetos de seu saber e juízos. Esse sujeito não é mais o "eu" aperceptivo abstrato mas corporificou-se, é parte viva da natureza. Do começo ao fim da "Crítica da faculdade de julgar estética", Kant refere-se repetidas vezes ao "sentimento de vida" que é aumentado pelo prazer e diminuído pelo desprazer, um sentimento que é parte integrante da natureza humana. A análise do prazer e desprazer de corporifi-cação na natureza, descrita na "Crítica da faculdade de julgar estética", pode ser complementada pela análise da própria natureza, da qual os seres humanos fazem parte, empreendida na "Crítica da faculdade de julgar teleológica". As duas partes de CJ podem ser lidas como oferecendo acesso à experiência originária de julgar, uma em que um sujeito vivo, corporificado, se envolve com o seu mundo. É um sujeito finito, corporifica-do, que através da imaginação habita o passado, presente e futuro, e que experimenta o prazer e o desprazer de seus juízos.

Em CJ, a estética já não compreende simplesmente a sensibilidade discutida na estética da CRP, nem está restrita à análise da nossa experiência de obras de arte, mas trata de explorar, ademais, o lugar do corpo na natureza e seus prazeres e desprazeres resultantes. A "Crítica da faculdade de julgar estética" leva em consideração esse relacionamento com a natureza por meio de uma análise dos juízos de gosto que sublinha o papel da experiência "subjetiva" da imaginação e do juízo reflexivo no prazer, enquanto a "Crítica da faculdade de julgar teleológica" considera o papel da experiência "objetiva" da imaginação e do juízo reflexivo na conformidade a um fim *(Zweckmàssigkeit)* que imputamos à natureza. Juntas, as duas apresentam uma descrição da natureza e do lugar dos seres humanos nela que excede em muito a estrutura opositiva que informa algumas partes da primeira e a totalidade da segunda crítica.

A "Crítica da faculdade de julgar estética" acompanha, de um modo geral, a estrutura das críticas anteriores com uma doutrina dos elementos e uma doutrina do método. A doutrina dos elementos está também dividida numa analítica e numa dialética. Entretanto, a exposição do argumento desenvolve-se mediante uma oposição "nem ... nem" que contrasta uma tese baseada na teoria britânica do gosto (Burke, Hutcheson, Hume e Kames) e uma extraída da teoria alemã da estética (Baumgarten). Seguindo o esquema da tábua das categorias, Kant sustenta que a qualidade do juízo de gosto é desinteressada, contrariamente aos argumentos apresentados pelas tradições concorrentes. A quantidade do juízo é universal, o que o distingue da falta de universalidade na teoria do gosto e da universalidade racional proposta pela tradição estética. A relação de um juízo de gosto é, diferentemente do que ocorre na teoria do gosto, "final" mas, agora de forma diversa do

proposto na teoria da estética, é uma conformidade a um fim sem um fim. De maneira análoga, a modalidade de um juízo de gosto é necessária, o que a distingue da teoria do gosto, mas não é a necessidade racional de uma perfeição obscuramente percebida, conforme é sustentado pela teoria da estética.

A segunda parte da analítica dedica-se a um estudo do sublime, dividido de acordo com o sublime matemático e o dinâmico. Enquanto o belo suscitava prazer diretamente, rto caso do sublime o prazer surge da superação de uma experiência inicial de desprazer. Segue-se-lhe uma dedução do juízo estético do gosto, a qual cita várias fontes possíveis de justificação da peculiar universalidade e necessidade desses juízos, em particular o senso comum *(sensus communis),* a "voz universal" e um fundamento supersensível. A "Dialética do juízo estético" compreende um exame da antinomia do princípio do gosto, com a tese afirmando que o juízo não se fundamenta em conceitos e a antítese declarando que sim (§56). A antinomia é "resolvida" com base nos resultados da analítica, ao assegurar que o juízo estético do gosto repousa num conceito indeterminado. Por fim, após alguns comentários fascinantes sobre a beleza como símbolo para a moralidade, Kant apresenta alguns pensamentos sobre o ensino do gosto através de uma doutrina do método.

Baseado na evidência fornecida pela maioria das interpretações de CJ, um leitor estaria justificado em pensar que o livro terminou com a "Crítica da faculdade de julgar estética"; de fato, isso constitui apenas a primeira metade, à qual se segue a "Crítica da faculdade de julgar teleológica". Esse texto é injustamente negligenciado, porquanto é um dos mais interessantes, provocantes e perfeitos entre os últimos" de Kant. O analítico defende uma explicação teleológica da natureza, em oposição à mecânica,

mas especifica as condições rigorosas que ela deve satisfazer. Estas reduzem-se ao fato de que a teleologia só pode ser tratada como um modo de juízo, e que a conformidade a um fim na natureza só pode ser considerada *como se* fosse objetiva. Kant prepara-se assim para a sua solução da antinomia discutida na dialética entre a tese de considerar todas as coisas materiais como produzidas de acordo com leis mecânicas, e a antítese que consiste em ver que algumas coisas materiais requerem uma causalidade diferente, a saber, uma causalidade final. A antinomia é "resolvida" considerando a tese e antítese como princípios de reflexão. A maior parte da "Crítica da faculdade de julgar teleológica" é dedicada ao método, ou uso do juízo teleológico como recurso metodológico para ampliar o nosso conhecimento da natureza. Nas reflexões seguintes sobre natureza e juízo, Kant analisa a diferença entre os sistemas epicurista e espinosista de natureza, assim como a história como o cultivo da natureza. Termina o texto com extensas reflexões sobre físico- e éti-co-teologia, e a repetição de suas anteriores críticas às provas ontológicas e cosmológi-cas da existência de Deus.

As primeiras duas críticas atribuíram um lugar particular para os seres humanos na natureza, quer opostos a esta como sujeito ao objeto, quer habitando inquietos os domínios natural e inteligível. Em CJ, o lugar dos seres humanos na natureza torna-se muito mais complexo com a introdução dos temas de prazer, corporificação, imaginação e juízo. A oposição que informa as primeiras duas críticas entre o sensível e o inteligível é desfeita e substituída por uma complexa exposição da nossa auto-orientação na natureza e na história. Esse aspecto do pensamento de Kant empolgou a imaginação de muitos de seus leitores, de Goethe a Nietzsche, e inspirou o enfoque contemporâneo das atenções críticas sobre a terceira crítica. Em que sentido CJ marca o encerramento do empreendi-

mento crítico ainda permanece aberto a interpretações. É possível até argumentar que CRPr e CJ marcam desenvolvimentos distintos e irreconciliáveis das tendências presentes na CRP, e que CJ assinala o afastamento de Kant da tendência dualista na filosofia crítica, levado a um pernicioso extremo em CRPr.

Crítica da razão prática

Publicada em 1788, esta *Crítica* é o segundo texto na trilogia crítica e o segunda das três obras maduras de Kant em filosofia moral. Foi precedida em 1785 pela *Fundamentação da metafísica dos costumes* e sucedida em 1797 pela *Metafísica dos costumes.* Tal como no caso de CRP, a CRPr obedece a um método sintético de exposição, partindo de princípios morais para, através da lei moral, chegar à liberdade. Em sua justificação dos postulados de Deus, liberdade e imortalidade, cumpre a promessa feita no segundo prefácio de CRP de "suprimir o *saber* para encontrar lugar para a/é" (B XXX). A obra obedece à organização do texto crítico estabelecida em CRP, com uma "Doutrina dos elementos da razão prática pura" seguida de uma "Metodologia da razão prática pura". Tal como em CRP, a "Doutrina dos elementos" está dividida em uma analítica e uma dialética. A primeira começa com a definição de um princípio prático como uma "determinação universal da vontade"; esses princípios são caracterizados como *máximas* quando subjetivamente válidos, e como *leis* se objetivamente válidos.
O primeiro capítulo de CRPr abre com oito teoremas que estabelecem a natureza de princípios práticos objetivos por meio de uma polêmica contra os princípios do juízo moral — isto é, felicidade, sentimento moral, perfeição — defendidos por filósofos morais anteriores a Kant. Depois de estabelecer a base da lei moral na liberdade, e seu relacionamento com a autonomia e o imperativo categórico, Kant passa a uma dedução dos princípios em termos da causalidade da lei moral "num mundo inteligível" (causalidade através da liberdade)" (p.49, p.50). Nessa base, Kant apresenta uma "tábua de categorias de liberdade", as quais estão organizadas de acordo com o conhecido esquema de quantidade, qualidade, relação e modalidade (CRPr p.66, p.68-9). Segue-se-lhe uma interessante seção sobre a "típica do juízo prático puro", a qual corresponde à discussão do esquematismo em CRP.A analítica encerra-se com a fundamental seção sobre os "Motivos da razão prática pura" (capítulo III do Livro i). Kant discute aí o sentimento de respeito pela lei moral como um modo de autodeterminação da vontade, e estabelece a importante distinção entre agir de acordo com o dever e agir por acatamento de um dever que se identifica com o respeito à lei.
A "Dialética da razão prática pura" concentra-se nas definições antinômicas de sumo bem, apresentadas em termos da oposição entre as escolas epicurista e estóica. Isso é traduzido pelas posições opostas sobre se o desejo de felicidade é o motivo para máximas de virtude, ou as máximas de virtude são a causa eficiente de felicidade (CRPr p. 114, p.l 17-18). Kant rechaça a oposição, afirmando que ambos os princípios admitem "ser a existência neste mundo o único modo de existência de um ser racional" e passando por alto a nossa "existência como a de um *noumenon* em um mundo inteligível" (p.l 14, p.l 19). Isto leva então à seção intitulada "Sobre os postulados da razão pura", os quais

O termo *aufheben,* nessa passagem, foi interpretado no sentido de *hochheben, erheben* - elevar, por A. Guylyiga, *ImmanuelKant.* Frankfurt: Ingel, 1981, p.l50. (N.R.T.)

são fruto da existência da lei moral. São eles: o postulado da *imortalidade* (para fornecer a condição prática necessária da adequação da durabilidade ao cumprimento integral da lei moral), da *liberdade* (para satisfazer as condições de independência da sensibilidade e da faculdade de determinação inteligível da vontade) e da existência de *Deus* (como condição necessária de um mundo inteligível e como o sumo bem) (p.132, p.137). Os postulados são estabelecidos, portanto, para satisfazer na prática as necessidades da razão cuja extensão especulativa estava severamente limitada pela "Dialética transcendental" de CRP. O livro é completado na doutrina do método por alguns comentários sobre a extensão da influência da razão prática ou "o modo como podemos fazer a razão objetivamente prática ser também subjetivamente prática" (p.l51, p.l55).
Do grande volume acumulado de críticas e comentários sobre CRPr, seleciono uma passagem particularmente sugestiva e inteiramente plausível *às A gaia ciência,* de Nie-tzsche:
E não me venha falar agora do imperativo categórico, meu amigo!... Essa palavra faz cócegas em meu ouvido e obriga-me a rir, a despeito de sua presença tão séria. Faz-me pensar no nosso velho Kant que, como castigo por ter surripiado a "coisa-em-si" — também uma coisa muito ridícula! — foi insidiosamente apanhado pelo "imperativo categórico", que se instalou em seu coração e o *extraviou* — levando-o outra vez *de volta* para "Deus", "alma", "liberdade" e "imortalidade", tal qual uma raposa q>ie se desenca-minha e, perdida, volta para a sua jaula... quando tinha sido a *sua própria força* e esperteza que haviam *arrombado* essa jaula! (Nietzsche, 1882, §335)

Crítica da razão pura

A primeira das críticas foi publicada em 1781, seguindo-se-lhe em 1787 uma segunda edição consideravelmente revista. A edição original é conhecida como "A", a segunda como "B". A *Crítica* levou mais de 10 anos para ser terminada e foi seguida, em 1788, pela *Crítica da razão prática* e, em 1790, pela *Crítica da faculdade do juízo.* Apresenta, entre outras coisas, as reflexões maduras de Kant sobre metafísica, epistemologia, cosmologia, psicologia e teologia, e tornou-se célebre como o texto que fundou a "filosofia crítica" e "transcendental". É uma das mais interpretadas obras da história da filosofia e fixou a agenda para muitos desenvolvimentos subseqüentes. As barreiras para um verbete criadas pelo próprio texto são, como o próprio Kant reconheceu, formidáveis, mas tampouco devem ser exageradas. Como o principal obstáculo para os leitores contemporâneos reside na organização insólita das matérias, o que leva com freqüência a perder-se a visão do todo por causa do particular, este verbete concen-trar-se-á na ambição global da obra e nos modos como suas várias partes se ajustam. Informação mais detalhada sobre partes de CRP pode ser obtida em outros verbetes *(ver* especialmente CONCEITO; COSMOLOGIA; ENTENDIMENTO; INTUIÇÃO; METAFÍSICA; PRINCÍPIO; PSICOLOGIA; RAZÃO; TEOLOGIA).

Sob muitos aspectos, CRP é um texto bifronte, que olha para trás, para a tradição filosófica, e para diante, para os novos desenvolvimentos na filosofia e na ciência natural. Isso explica não só a mistura de termos e distinções tradicionais e modernos ao longo do texto — como "unidade transcendental de apercepção" que combina o "transcendental"

escolástico com o moderno "apercepção" —, mas também seus temas e organização. CRP fornece uma doutrina tradicional das categorias mas baseia-as no moderno *cogito* ou sujeito pensante. Adota um conceito filosófico tradicional como "substância" e remodela-o para justificar a física newtoniana. Proclama uma "revolução copernicana" em filosofia, propondo que os "objetos devem amoldar-se ao nosso saber", e depois apresenta meticulosamente os resultados à maneira de um tratado metafísico tradicional. Uma apreciação dessas ironias, das quais o próprio Kant estava muito consciente, pode contribuir consideravelmente para o prazer do texto; se elas não forem apreciadas, o livro pode rapidamente converter-se num fardo.

Em P, Kant descreveu o plano de CRP como "redigido de acordo com o método sintético" (p. 163, p.8), o que significou que a "estrutura de uma peculiar faculdade cognitiva" foi apresentada em sua "combinação natural". Isso é evidenciado, a seguir aos Prefácios e à Introdução, pelo conteúdo de CRP, apresentado esquematicamente no Quadro 3.

A divisão estrutural básica é entre as doutrinas transcendentais dos "elementos" e do "método". O significado dos termos "doutrina" e "transcendental" não é fixado em nenhum dos escritos de Kant mas entende-se, neste caso, que o ensino dos elementos e o método não derivam da experiência empírica. A própria distinção de elementos e método origina-se nas partes da retórica clássica, a saber: "invenção", ou descoberta dos elementos básicos de um discurso; "disposição", sua organização num discurso; e "elocução", a apresentação do discurso. Ramus usou uma variante desse esquema em sua reorganização da lógica aristotélica, a qual reuniu as partes da retórica como "método", concentrando-se na invenção e disposição (ver Ong, 1983). Em Kant, esse sistema está sobreposto a uma organização aristotélica mais tradicional. A sua doutrina do método diz respeito à disposição dos elementos de razão pura descobertos na doutrina dos elementos num "sistema completo de razão pura". A doutrina dos elementos, que forma a maior parte de CRP, trata da invenção dos elementos básicos do saber que podem ser sistematicamente dispostos e apresentados através do método.

A CRP sustenta-se ou cai com a avaliação da doutrina dos elementos que apresenta os elementos básicos, inderiváveis, da experiência. Contudo, revela também numerosas dificuldades, das quais a menor não é o seu caráter polifônico: contém inúmeras articulações internas e direções temáticas complexas, que freqüentemente confiitam e se sobrepõem. A primeira parte sobre "Estética transcendental" e as duas divisões da segunda parte, "Lógica transcendental", podem ser lidas como a análise das partes de uma "faculdade cognitiva", começando com a sensibilidade e sua intuição de objetos, passando para o entendimento e seu uso de conceitos na formulação de juízos sobre objetos intuídos, e daí para a razão e suas inferências a partir desses juízos e para além deles. As mesmas seções também podem ser lidas em função da análise de uma forma peculiar de juízo, na qual o predicado amplia o significado do seu sujeito e o faz de um modo cuja validade universal e necessária pode ser demonstrada. Para que tais "juízos sintéticos *apriori"* sejam possíveis, é necessário que as condições espaciais e temporais da experiência, assim como os seus conceitos, mostrem ter validade universal e necessária, a qual Kant estabelece na base de uma inflexão idiossincrática do *cogito* ou "eu penso" cartesiano.

Essas duas leituras da doutrina dos elementos não esgotam, em absoluto, todas as possibilidades; as mesmas seções podem ser também lidas como uma desconstrução da metafísica tradicional, mas de duas maneiras pelo menos. Podem ser plausivelmente li-

das como uma análise crítica e sistemática da tradição metafísica dominante, conforme estabelecida por Christian Wolff (1719). Nessa leitura, a analítica transcendental assume o lugar da metafísica geral ou ontologia, com as três disciplinas da metafísica especial — psicologia, cosmologia e teologia — submetidas à investigação crítica na dialética transcendental. Finalmente, e talvez de um modo menos plausível, toda a doutrina dos elementos pode ser lida como uma reelaboração moderna do *Organon* de Aristóteles, com a estética transcendental ocupando o lugar das *Categorias* ao fornecer os elementos básicos do saber; a analítica transcendental tomando o lugar de *Da interpretação* e talvez dos *Primeiros e Segundos analíticos* com a sua análise do juízo; e a dialética transcendental ocupando o lugar de *Tópicos* e *Refutações sofisticas.*

Cada uma dessas leituras tem alguma verdade, uma boa dose dela quando todas reunidas, mas não esgotam a gama de interesses explorados na "Doutrina transcendental dos elementos". Em graus variáveis, todas elas exercem influência sobre os argumentos gerais e distintos e, nesse capítulo, contribuem para o seu perene fascínio sobre os intérpretes. Estes mostram, com freqüência, grande (quando não perverso) talento para jogar uma corrente temática contra outra (sendo a versão da "faculdade cognitiva" um dos alvos favoritos). Entretanto, a sutileza de tais manobras e sua atenção à bela contextura do argumento obscurece amiúde a simplicidade neoclássica da exposição de Kant.

A linha geral do argumento de Kant pode ser discernida sob as várias modulações temáticas. Acompanha Baumgarten ao dividir os elementos da experiência em *aestheta* e *noeta,* coisas sentidas e coisas sabidas, as quais correspondem à "Estética transcendental" e à "Lógica transcendental". A primeira considera os modos como os objetos são intuídos e propõe que isso ocorre por meio das formas de espaço e tempo. Estes não são meramente subjetivos nem a propriedade de objetos, mas condições necessárias de nossa experiência inicial do mundo. Segue-se a isso a primeira divisão da "Lógica transcendental", a saber, a "Analítica transcendental". Esta seção apresenta os elementos inteligíveis de nossa experiência e tem duas direções básicas de argumento. A primeira, incluindo a "Analítica de conceitos", é para derivar o conjunto de "conceitos puros do entendimento" das várias formas de juízo lógico e para justificar o seu caráter fundamental *apriori* (isto é, não derivado) como elementos por meio de uma dedução. A segunda direção, seguida na analítica dos princípios, procura maneiras de adaptar as categorias às condições espaço-temporais de nossa intuição de objetos, através do esquematismo e do conjunto de princípios correspondentes a cada categoria.

A lição básica da estética e da analítica transcendentais está resumida em CRP A 158/B 197: "as condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência".* Posto em termos simples, isso significa que podemos experimentar os objetos que estamos aptos a experimentar, aqueles que nos aparecem, e não "as coisas em si mesmas" e que estão, segundo se alega, para além da nossa experiência. Segue-se daí que os objetos para além da nossa capacidade de experimentar não são legítimos objetos do saber e, no entanto, são de grande interesse para os seres humanos. Na segunda parte da "Lógica transcendental", intitulada "Dialética transcendental", Kant mostra como são internamente inconsistentes as tentativas para falar sobre tais objetos com base em nossa experiência. As tentativas da psicologia para conhecer a alma como se esta fosse um objeto de experiência leva a paralogismos; a tentativa da cosmologia de conhecer a extensão espacial e temporal do

universo como se fosse um objeto de experiência leva às antinomias; enquanto as tentativas da teologia para provar a existência de Deus são sabidamente ilusórias e dialéticas. Assim, na "Doutrina dos elementos", Kant estabelece os limites da experiência e critica aquelas tentativas para raciocinar como se eles não existissem. Isso prepara o caminho para a "Doutrina do método" e sua apresentação do significado da disciplina da razão e da aquisição do saber dentro de limites criticamente estabelecidos de nossa experiência.

Uma nota confessional que Kant rabiscou rapidamente enquanto escrevia CRP revela a motivação subjacente na obra em curso. É o mesmo projeto de defender a metafísica que já tinha sido anunciado em SV: os seres humanos são impelidos a formular perguntas metafísicas tais como, "De onde venho? Qual é a origem de tudo o que é?" (R p. 128). Para fazer qualquer juízo em resposta a essas questões, é necessário estar orientado no domínio da metafísica. Mas esse domínio está situado dentro e não fora de nós, e assim "a crítica da razão pura joga um archote nessa obscuridade, mas ele ilumina os espaços sombrios do nosso próprio entendimento, não as coisas que nos são desconhecidas para além do mundo dos sentidos" (R p. 128). A imagem capta admiravelmente o caráter equívoco de CRP: o archote ilumina os nossos próprios espaços sombrios, mas também lança nas chamas tudo o que estiver neles. Deus, o mundo e a alma são revelados como as nossas próprias projeções sombrias, produtos de nossa própria falta de esclarecimento ou, nos termos de Kant, de nossa "tutela auto-imposta".

O impacto de CRP foi proporcional à sua ambição. A tentativa de fundamentar as condições para a possibilidade de objetos nas condições da possibilidade de experiência culminou na grande síntese sistemática do idealismo alemão. Mas esse aspecto construtivo da crítica foi rejeitado por pensadores que

aderiram ao seu potencial destrutivo, incluindo "Jovens Hegelianos" como Bauer, Feuerbach e Marx, e talvez, acima de todos, Nietzsche. No kantismo radical de Nietzsche, Deus, o mundo, a alma e até a própria razão são criticados ao extremo. Contra essa direção radical, outras leituras de CRP sublinharam a sua justificação filosófica da ciência (por exemplo, as do neokantismo do final do século xix, na obra de Cohen e Rickert), a sua ontologia (Heidegger e Heimsoeth), sua análise dos limites do sentido (Strawson) e, mais recentemente, sua obra de orientação de um entendimento finito no âmbito do mundo e os eventos da história (Arendt e Lyotard).

Cultura *ver também* CONFORMIDADE A UM FIM; COSMOPOLITISMO; DISCIPLINA; FEDERALISMO; GUERRA; HISTÓRIA; HUMANIDADE; NATUREZA; PAZ; SOCIABILIDADE Cultura é definida como "o último fim que temos motivos para atribuir à natureza no tocante à raça humana" (CJ §83) e consiste na "aptidão e competência para toda espécie de fins para os quais possa a natureza (interior e exteriormente) ser utilizada pelo homem". Distinguem-na duas características freqüentemente antagônicas. A primeira é a capacidade para escolher fins; a segunda, a competência para realizá-los. A discrepância entre as duas prove tanto ao progresso como à ruína da cultura. Kant descobre as origens da cultura na restrição da liberdade humana — "toda a cultura e arte que adornam a espécie humana... são frutos de sua insociabilidade" (IHU p.22, p.46) — e descreve a cultura como uma disciplina da vontade e das inclinações. Entretanto, a disciplina da vontade e das inclinações na escolha de fins não tem relação necessária com a competência para realizá-los. Isso resulta num conflito social entre aqueles que, "por uma espécie de processo mecânico que não exige qualquer talento especial, provêem os confortos materiais

da vida" e outros que se dedicam aos ramos menos necessários da cultura na ciência e na arte" (CJ §83). Os primeiros são mantidos num estado de tutela imposta—"de opressão, com trabalho árduo e poucos prazeres" — incapazes de desenvolver as aptidões que lhes permitam escolher seus próprios fins, enquanto os segundos, que não têm de labutar para adquirir a habilidade necessária à realização de seus fins, tornam-se supercivilizados e perseguem o luxo e os fins supérfluos. Kant vê essa "esplêndida miséria" da cultura como propensa à catástrofe, ao mesmo tempo que desenvolve as "tendências naturais" da humanidade para uma sociedade civil cosmopolita, na qual a aptidão para a escolha de fins e a competência para realizá-los estarão em harmonia.
A teoria da cultura de Kant, embora profundamente devedora ao *Emílio, ou Da educação* (1762), de Rousseau, reconheceu, não obstante, a necessidade de conflito. Esse aspecto de sua teoria da cultura foi ainda mais desenvolvido por Hegel e Marx. Sua descrição do conflito entre as massas oprimidas e os senhores luxuosos mas supérfluos antecipa a dialética senhor-escravo da *Fenomenologia do espírito* de Hegel e a afirmação de Marx no *Manifesto comunista* de que "a história de toda sociedade existente até hoje tem sido a história das lutas de classes". O enfoque de Kant sobre a cultura material distingue a sua teoria da cultura das teorias lingüísticas e idealistas suas contemporâneas, como a de Herder. Entretanto, só muito recentemente essas características da teoria da cultura de Kant passaram a desempenhar um papel de algum significado na exegese de sua filosofia.

dedução *[deductio, Deduktion] ver também* APERCEPÇÃO; CATEGORIAS; CONCEITOS; ENTENDIMENTO; ESPAÇO; *FACTUM;* IMAGINAÇÃO; INDUÇÃO; INTUIÇÃO; LIGAÇÃO; POSSE; SÍNTESE; TEMPO
Em cada uma das analíticas das três críticas, Kant oferece uma dedução: em CRP envolve os conceitos puros do entendimento; em CRPr, os princípios da razão prática pura; e em CJ, a legitimidade dos juízos estéticos puros do gosto. Diferentemente de Descartes, Kant não usa dedução no sentido geométrico para significar "toda a inferência necessária a partir de outras proposições conhecidas com certeza" (Descartes, 1968, p.8). Pelo contrário, o seu uso é inspirado na prática dos juristas imperiais que, "quando falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito *{quid júris)* da questão de fato *{quidfacti)* e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de *dedução* à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão" (CRP A 84/B 116). A dedução filosófica em cada uma das três críticas é requerida para justificar a posse e/ou o emprego dos conceitos puros teóricos do entendimento, os princípios práticos da razão prática pura e os juízos estéticos do gosto.
Kant descreveu sistematicamente a "dedução das categorias" em CRP como um "assunto de extrema dificuldade" e "num caminho que ainda não tinha sido trilhado" (CRP A 98). Nele se propôs justificar "como esses conceitos podem reportar-se a objetos que não são extraídos de nenhuma experiência" (A 85/B 117). Distinguiu esta forma de *dedução transcendental,* que procurou estabelecer a legitimidade de tais conceitos, de uma *dedução empírica,* que buscou suas origens na experiência. Em p e na segunda edição de CRP, Kant atribui o primeiro procedimento a Locke e Hume (P p.260, p.6, CRP B 127) e contrasta-o com a sua própria dedução transcendental que, como se quisesse enfatizar esse ponto, descreve uma vez mais como "a dificílima tarefa empreendida a serviço da metafísica" (P p.260, p.6). A deles era uma "derivação fisiológica", preocupada não com a legitimidade *(quidjúris)* mas com o fato *(quidfacti)* da posse de conceitos.
O procedimento de Kant de dedução transcendental tem numerosas etapas. A primeira estabelece a legitimidade das formas de intuição, espaço e tempo. Visto que um objeto só nos pode aparecer "mediante essas formas puras da sensibilidade", espaço e tempo são legítimas "intuições puras que contêm *a priori* a condição da possibilidade dos objetos enquanto aparências" (CRP A 89/B 121). Kant prossegue indagando se "conceitos *a priori* não servem também como condições antecedentes pelas quais algo não é intuído, mas é pensado como objeto em geral; porque então todo o conhecimento empíri-

co dos objetos seria necessariamente conforme a esses conceitos, já que sem o seu pressuposto nada pode ser *objeto da experiência"* (CRP A 93/B 126). A dedução das categorias terá sua validade justificada se puder ser demonstrado "que um objeto só pode ser pensado graças a elas" (CRP A 97). O numero e o caráter das categorias já tinham sido estabelecidos numa *dedução metafísica* a partir das formas do juízo (ver CRP A 70/B 95 e ss.).
Em P e no Prefácio para a segunda edição de CRP, Kant expressou a sua insatisfação com o segundo capítulo da analítica sobre dedução transcendental e reescreveu-o para a edição de 1787. Por conseguinte, há diferenças entre as duas versões que as levaram a ser descritas, com certo exagero, como as deduções "subjetiva" e "objetiva". A chave para ambas as deduções é que "as aparências devem estar, na experiência, submetidas às condições da unidade necessária de apercepção, tanto como, na simples intuição, submetidas às condições formais do espaço e do tempo" (CRP A 110). A unidade de apercepção introduz "ordem e regularidade nas aparências" (A 125), realizando a "unidade sintética de todas as aparências" de acordo com as formas das categorias. Na dedução de 1781, a descrição da unidade de apercepção expressa-se em termos das atividades sintéticas (apreensão, reprodução, síntese) de um sujeito finito, do qual todas as representações estão "submetidas à condição formal do sentido interno, a saber, ao tempo" (A 99). Essa versão enfatiza o trabalho da "imaginação produtiva", a qual, em relação com a "unidade de apercepção", constitui o entendimento, com suas categorias ou modos *apriori* puros".
A explicação da dedução transcendental na segunda edição difere a respeito do caráter atribuído à unidade de apercepção: diz-se agora que ela "é *objetiva* e tem de ser dis-tinguida da *unidade subjetiva* da consciência, que é uma *determinação do sentido interno"* (CRP B 139). Isso conduz à maior ênfase sobre combinação e à minimização da síntese subjetiva, mas a conclusão geral permanece inalterada: "as *leis* das aparências na natureza devem necessariamente concordar com o entendimento e sua forma *a priori*, isto é, com a sua capacidade de *combinar* o múltiplo em geral" (B 164). Não obstante, expressar preferência por uma ou outra das deduções tornou-se rotina em estudos de Kant, com Heidegger e a tradição eurocontinental preferindo a primeira, e a mais cartesiana tradição anglo-americana optando pela segunda versão.
As deduções de Kant na segunda e terceira críticas são muito menos elaboradas do que a dedução transcendental da primeira. Na segunda crítica, afirma Kant que "a realidade objetiva da lei moral" não pode ser demonstrada através de uma dedução, mas pode servir ela própria ("inesperadamente") como um "princípio da dedução de uma insondá-vel faculdade que nenhuma experiência pode provar" (CRPr p.47, p.48). Isso é "liberdade como uma causalidade da razão pura" e a sua dedução através da lei moral supre uma falta nas idéias cosmológicas da primeira crítica, as quais Kant afirmou serem inacessíveis à "dedução objetiva" (CRP A 336/B 393). A dedução da terceira crítica também é peculiar na medida em que o objeto de dedução é uma forma de juízo. Neste caso, a dedução consiste em legitimar a reivindicação do juízo estético do gosto a ser universal e necessariamente válido, ainda que seja um juízo subjetivo. Kant propõe um certo número de fundamentos para essa validade, que vão desde uma pressuposta "voz universal" até à "mútua harmonia de imaginação e entendimento" e a uma "base supra-sensível".

dedução metafísica

ver DEDUÇÃO

dedução transcendental

ver DEDUÇÃO

definição

[definitio, Erklãrung] ver também ANÁLISE; ESSÊNCIA; FILOSOFIA; MÉTODO; VERDADE
Kant descreve definição em CRP como a apresentação do "conceito original e pormenorizado de uma coisa dentro dos limites estabelecidos para o conceito", sendo *pormenorização* usada com o significado de "clareza e suficiência de características"; *limites* refere-se ao número preciso de características no conceito pormenorizado; e *original* quer dizer que a determinação dos limites não foi derivada de qualquer outra coisa (CRP A 728/B 756). Kant empenha-se em mostrar em detalhe que, estritamente falando, não podem existir definições filosóficas. Os conceitos empíricos não podem ser definidos porque é impossível conhecer seus limites precisos e ter a certeza de que são originais. Podem ser *explicados* tornando seus conteúdos explícitos, mas não preenchem os critérios de definição. Tampouco produzem conceitos *a priori,* porquanto é impossível estar certo de que a análise foi completamente efetuada: "a

minuciosidade da análise do meu conceito é sempre duvidosa e pode apenas, mediante múltiplos exemplos concordantes, tornar-se^rováve/, mas nunca *apoditicamente* certa" (CRP A 729/B 757). A tais conceitos pode ser dada uma *exposição,* que consiste apenas em uma "aproximação" probabilística (L p.633) de definição. O único conceito que pode ser definido é um "que eu inventei" (CRP A 729/B 757), pois nesse caso tenho a certeza de sua concordância com os requisitos de "limite" e "originalidade". Só a matemática possui tais conceitos, pelo que só ela está na posse de definições.

Kant abandona imediatamente suas austeras restrições ao uso da palavra definição em filosofia pela razão de que "a língua alemã, para as expressões de *exposição, explicação, declaração* e *definição,* tem apenas uma palavra: *Erklãrung"* (CRP A 730/B 758). Mas permanece inflexível quanto ao uso filosófico do termo ser distinto do seu correto uso matemático. Essa preocupação remonta à sua anterior tentativa anti-wolffiana em ICP de distinguir o método sintético da matemática do método analítico em filosofia. A matemática produz suas definições sinteticamente, está apoditicamente certa delas e, com base nisso, pode proceder confiantemente a deduções sintéticas. A filosofia, por outro lado, não pode começar com definições; ela possui apenas conceitos confusos que devem ser submetidos a análise. Kant observa, em tom conciliatório, que a "filosofia está repleta de definições defeituosas" e "andaria mal para todo o filosofar" se não se pudesse fazer uso de um conceito enquanto este não estivesse adequadamente definido (CRP A 73 1/B 759). As suas exposições analíticas de conceitos podem não apresentar o rigor requerido de uma definição propriamente dita, mas suas aproximações podem ser vizinhas da verdade e "empregadas com grande vantagem" (ibid.).

Na explicação de definição em L §§105-8, Kant permanece na órbita da tradição wolffiana e fornece uma série de critérios para o estabelecimento de definições filosóficas. Como a sua prática a respeito de definição em CRP freqüentemente contradiz o que é pregado no texto, talvez seja útil apresentar algumas das mais importantes distinções. A primeira é a distinção entre definição nominal e real, compreendendo a primeira o significado nominal de um termo, sua "essência lógica", a qual o distingue de outros termos, enquanto a segunda "é suficiente para o conhecimento de um objeto, de acordo com as suas determinações internas" (L p.634). Kant apresenta adicionalmente os requisitos de

definição em função da tábua de categorias: a sua quantidade diz respeito à "esfera da definição", a sua qualidade concerne a sua "completude" e "precisão", a sua relação diz que ela não é tautológica, e a sua modalidade, que é necessária (p.635). Finalmente, oferece algumas regras extremamente wolffianas para testar se as definições são verdadeiras, distintas, completas e adequadas aos seus objetos (ibid.). Embora esses critérios e regras nunca sejam enunciados em CRP, a extensão em que informam a sua exposição é impressionante.

dependente, beleza

ver BELEZA

desejo

ver INCLINAÇÃO; INTERESSE; NECESSIDADE; PRAZER; VONTADE

determinação

[Bestimmung] ver também ABSOLUTO; FUNDAMENTO; LÓGICA; PREDICADO; SUJEITO; TEOLOGIA

Kant analisa primeiro a determinação no contexto de sua crítica de Wolff em ND. Define-a em termos de postulação de "um predicado com exclusão do oposto" (ND p.391, p. 11). A partir daí, passa a definir um fundamento ou razão *(ratio)* como "o que determina um sujeito a respeito de qualquer dos seus predicados", mostrando que a determinação ocupa-se da relação lógica entre um sujeito e um predicado. Algumas relações de sujeito e predicado determinam *por que* um determinado sujeito é como é, **e** a essas chama Kant fundamentos/ razões que determinam antecedentemente; outras determinam *que* um sujeito é como é, e esses são fundamentos/razões que determinam conseqüentemente. Para dar um exemplo, a gravidade é o fundamento/ razão antecedentemente determinante para as órbitas dos planetas — explica por que elas são assim; mas o fundamento/razão para serem assim é determinado conseqüentemente pela massa combinada do sol e dos planetas. O propósito dessa distinção é criticar a definição de Wolff de fundamento/razão como aquilo pelo qual entender por que uma coisa *é* em vez de não é. A determinação dá um fundamento/razão não só para por que alguma coisa é, mas também por que é dessa maneira e não de outra.

A determinação reaparece em CRP na forma de ideal transcendental. Aqui, Kant suplementa a explicação wolffiana de determinação de acordo com o princípio de contradição com uma de "completa determinação". De acordo com o primeiro princípio, ou "princípio de determinabilidade", "de dois predicados contraditoriamente opostos apenas um pode pertencer a um conceito" (CRP A 57l/B 599). De acordo com o segundo princípio de "completa determinação" que governa a possibilidade de coisas, "se *todos os possíveis* predicados *de coisas* forem tomados em conjunto com seus opostos contraditórios, então um de cada par de opostos contraditórios deve pertencer-lhe" (CRP A 572/B 600). Isso significa que cada coisa é determinada não só de acordo com suas relações com predicados contraditórios (de tal forma que, se uma coisa é colorida não pode ser não-colorida), mas também com a "soma total de predicados de coisas". Esta última é uma condição *apriori* que serve como pano de fundo para a determinação de coisas particulares com predicados particulares. Afirmação e negação de predicados são, portanto, não só governadas por seus contrários, mas também pela soma de todos os predicados possíveis. Kant considera tal determinação aceitável se a soma de possíveis predicados é reconhecida como o campo de aparências constituído pelas categorias; ou seja, como "o

contexto de uma experiência possível" (CRP A 582/B 610); entretanto, é inaceitável e "dialética" se for hipostasiada num *ens realissimum,* "ser de todos os seres" (ibid.).

A definição de Kant de determinação foi desenvolvida mais adiante por Hegel, que a usou para dissolver a fixidez de determinações específicas. Não só os predicados são pensáveis unicamente no contexto de seus opostos, mas essa mesma oposição só é pen-sável em relação ao absoluto (Hegel, 1812, "Introdução"). Uma noção de negação determinada foi também desenvolvida no século XX por Adorno em sua *Dialética negativa* (1966); sua versão restringe-se, porém, a explorar a determinação mútua de predicados opostos, renunciando à possibilidade de situá-los em relação ao absoluto ou à soma de predicados possíveis.

determinante, juízo

ver JUÍZO DETERMINANTE

Deus

ver também ANALOGIA; FÉ; IGREJA; POSTULADO; TEODICÉIA; TEOLOGIA O entendimento filosófico de Deus por Kant permaneceu constante ao longo de toda a sua obra. Está claramente comprovado na frase final de UFP, onde ele concluiu uma reca-pitulação crítica das provas da existência de Deus com a negação: "É absolutamente necessário que cada um se convença de que Deus existe; que sua existência deva ser demonstrada não é tão necessário" (p. 163, p.201). Esse sentimento repete-se na garantia oferecida por Kant no segundo prefacio de CRP, onde admitiu que em questões de Deus, liberdade e imortalidade, "tive de suprimir o *saber* para encontrar lugar para *a fé"* (CRP xxx). Seus escritos sobre o assunto de Deus estão todos imbuídos da tensão entre a crença em Deus e o saber demonstrativo de sua existência, e podem ser divididos em cinco grupos distintos.

No primeiro grupo, o qual inclui os escritos teológicos UFP, "O ideal da razão pura" em CRP e LTF, Kant abala os fundamentos das provas onto-, cosmo- e físi-co-teológicas da existência de Deus propostas pela teologia filosófica. Nesses textos, ele contesta as pretensões de conhecimento especulativo de Deus alimentadas por "visionários" da razão (sv p.324, p.329) como Christian Wolff, o codificador da teologia filosófica. No segundo grupo, que contém SV, SOP e RL, Kant corrige o equilíbrio opondo as pretensões à experiência intuitiva de Deus sustentada por tais fanáticos da fé como Swe-denborg, Hamann e Jacobi. Enquanto os filósofos acreditavam que suas provas demonstrativas lhes proporcionavam o conhecimento de Deus, os fanáticos fiavam-se em que suas cruas analogias antropomórficas lhes davam uma experiência mística de divindade. Do ponto de vista de sua crítica da teologia filosófica, Kant restringiu o conhecimento de Deus à analogia e o seu uso como idéia reguladora; essa restrição e sua crítica da experiência crítica de Deus combinaram-se para estabelecer os parâmetros do terceiro grupo de escritos, que incluem CRP, RL e, sobretudo, CRPr. Estes situam o lugar apropriado de Deus na experiência prática e exploram o significado moral de Deus como um "postulado da razão prática pura" (CRPr p. 133, p. 137 e ss.) necessário para garantir o respeito à lei. Um quarto grupo de escritos, consistindo principalmente de RL, analisou a instituição da Igreja, enquanto um quinto e algo ambíguo grupo de textos, incluindo CJ, IHU, PP e FTF, concentra-se no papel de Deus na história, com particular referência à teodicéia e à providência.

Dos cinco grupos de escritos, os mais influentes foram o primeiro e o terceiro. As relações entre a critica da teologia e o argumento a favor da fé prática fascinaram gera-

ções de intérpretes. Além disso, uma grande soma de trabalho foi realizada sobre o detalhe da crítica das três provas filosóficas/teológicas para a existência de Deus. A recente onda de interesse pela filosofia da história kantiana levou a um recrudescimento da sensibilidade em torno da questão da providência, e a relação dessa idéia de Deus com a crítica da teologia e da fé moral. Entretanto, aguarda-se ainda uma exposição abrangente da totalidade da idéia de Deus em Kant, uma que englobe todos os cinco grupos de textos.

dever *[Pflicht] ver também* DIREITO NATURAL; IMPERATIVO; IMPERATIVO CATEGÓRICO; INCLINAÇÃO; LEI; MÁXIMA; PESSOA; RESPEITO

Conceito central na filosofia prática de Kant, a origem remota do dever encontra-se na crítica estóica da ética clássica. Os estóicos substituíram o clássico "sumo bem" como o principal critério para a ação ética pelo de "retidão de ação" ou ação de acordo com a "razão reta". A "retidão" de um ato dependia da disposição do agente, não das conseqüências do ato. A disposição apropriada consistia em agir de acordo com os deveres impostos pela razão universal e as circunstâncias particulares (ver Cícero, *De officiis* [Sobre os deveres]). Embora Kant estivesse familiarizado com os estóicos, aos quais não faltam referências em grande parte de seus escritos, a fonte mais próxima de sua noção de dever foi o ressurgimento estóico seiscentista na Holanda, o qual se revestiu de particular importância na Prússia (ver Oestreich, 1982). A recepção dispensada aos textos estóicos foi influenciada por três fatores: primeiro, a ênfase protestante mais sobre a intenção do que sobre as obras; segundo, a teoria dos direitos naturais, com sua ênfase sobre a "razão reta"; e, terceiro, as práticas disciplinares adotadas nos primeiros estados totalitários modernos (ver Cay-gill, 1989, capítulo 3). A partir de Pufendorf (1672), esses elementos inseriram-se na filosofia prática das universidades prussianas, primeiro através de Thomasius (ver Bloch, 1968) e depois, sobretudo, através de Christian Wolff (1720, 1721).

A filosofia prática de Wolff — *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun undLassen zu Befõrderung ihrer Glückseligkeit* [Pensamentos racionais sobre as ações e as omissões do homem para a promoção de sua felicidade] (1720) — consistiu numa tentativa para adaptar a explicação estóica revista do dever a um conceito aristotélico do sumo bem. A Parte I, que consta de três capítulos sobre a "Ação humana em geral", discorre sobre o sumo bem — que consiste em agir de acordo com o direito natural — e os obstáculos que se lhe apresentam, criados pelos sentidos, a imaginação e as afecções. As restantes três partes do livro, 15 capítulos, tratam exclusivamente do dever definido como "ações que estão de acordo com a lei" (§221). A Parte II apresenta os "Deveres do homem para consigo mesmo"; a Parte III, os "Deveres do homem para com Deus", e a Parte iv, os "Deveres do homem para com os outros". Essa obra deu origem a uma escola wolffiana de filosofia prática, cuja literatura incluía os dois textos do discípulo de Wolff, Alexander Baumgarten *(Ethica philosophica,* 1740, e *Initia philosophiae practicae pri-mae,* 1760), que Kant usou como base para as suas lições sobre ética. Kant desenvolveu essa filosofia prática durante os comentários que dedicou a esses textos em suas aulas e, assim, a sua ênfase sobre o dever é, em alguns aspectos, parte da tradição da filosofia prática prussiana. Contudo, em sua filosofia crítica, ele transformou essa tradição, mantendo a forma de sua visão do dever ao mesmo tempo que reformulava radicalmente o seu conteúdo.

Em E, a "moralidade essencial" é apresentada como sinônimo de "os nossos deveres apropriados em relação a tudo no mundo" (p. 117). Esse ponto de vista é mantido na

filosofia prática crítica, onde se desenvolve em função de três grupos temáticos: (a) a definição de dever, suas fontes e função numa explicação da ação moral; (b) as modalidades do dever (perfeito/ imperfeito, etc); os objetos do dever (eu, outros, Deus, animais, natureza). A definição sublinha a preocupação de Kant com o modo correto de ser no mundo, uma perspectiva que é, com freqüência, negligenciada nas interpretações mais estreitamente concentradas em sua filosofia prática.

No prefácio a FMC, a primeira declaração de sua filosofia prática madura, Kant distingue o seu projeto crítico da "celebrada filosofia moral de Wolff (p.390, p.3), em particular de sua propedêutica, a que Wolff dá o nome de "filosofia prática universal". Wolff é criticado por basear a sua filosofia prática no "querer em geral" e por combinar, assim, elementos puros e empíricos. A propedêutica crítica de Kant para a filosofia prática investigará, pelo contrário (FMC, CRPr), "a idéia e os princípios de uma possível vontade pura e não as ações e condições do querer humano como tal" (FMC, p.390, p.4). Os esforços de Kant para distinguir a sua filosofia prática da ortodoxia wolffiana leva-o, em FMC, a propor uma definição extremamente purificada de dever como "uma necessidade prática, incondicional, da ação, [a qual] deve ser válida para todos os seres racionais (os únicos a quem um imperativo é inteiramente aplicável) e que, por essa razão, também pode ser uma lei para todas as vontades humanas" (FMC p.425, p.33).

Em CRPr, Kant confirma que o dever é peculiar aos seres humanos mas sem conceder que é antropologicamente determinado. Todos os seres racionais estão sujeitos à lei universal, mas só os seres humanos experimentam essa sujeição na forma de um imperativo, o qual, por causa de sua origem incondicional, é categórico. Essa forma de sujeição é necessária porque os seres humanos possuem não só

uma "vontade pura" mas também "carências e motivos sensíveis" que conflitam com ela. A tensão entre vontade pura e motivos sensíveis que impregna o querer humano requer que a relação da vontade humana com a lei seja uma relação de "dependência sob o nome de obrigação", o que subentende uma restrição à ação" (CRPr p.32, p.32). A essa restrição "chama-se dever", e ela opõe os fundamentos objetivos puros aos fundamentos subjetivos da motivação numa vontade que, embora "patologicamente afetada", não é patologicamente determinada.

Kant faz uma importante distinção entre duas funções do dever: na primeira, o dever "requer da ação, *objetivamente,* a concordância com a lei", enquanto na segunda, [o dever] "reclama *subjetivamente* da máxima da ação o respeito para com a lei como o único modo de determinação da vontade pela lei" (CRPr p.82, p.84). Repousa nisso a diferenciação entre "consciência de ter agido *de acordo com o dever"* e chama-se, nesse caso, "legalidade", e a consciência de ter agido *"por dever,* isto é, por respeito para com a lei" e, "neste caso, o valor moral repousa exclusivamente no fato de a ação ocorrer por dever, isto é, somente pela lei". Com isso, Kant baseia a moralidade na intenção, pois embora seja possível agir de acordo com o dever com máximas determinadas por inclinação, a ação moral resulta unicamente do dever, isto é, de acordo com máximas em har-

Os parênteses expressam inadequadamente a aplicação do imperativo categórico a seres racionais em geral. Como o Autor reconhece a seguir, ele só se aplica a seres humanos, que são dotados de razão **e** inclinação. (N.R.T.)

monia com a lei. Essa distinção serviu como propedêutica para a divisão ulterior em MC nas doutrinas do direito e da virtude.
Em sua celebrada, embora não notória invocação do dever — "Nome sublime e poderoso, tu que não encerras nada amável que leve consigo alguma insinuante lison-ja..." —, Kant indaga sobre a genealogia do dever: "Onde se encontra a razão de tua nobre ascendência, que repele orgulhosamente todo o parentesco com as inclinações ..." (CRPr p.87, p.89). Origina-se numa fonte que "eleva o homem acima de si mesmo, como uma parte do mundo dos sentidos" e que é nada menos do que *"apersonalidade,* isto é, a liberdade e independência do mecanismo de toda a natureza", um ser participante no "mundo inteligível" e sujeito somente às "leis práticas puras dadas por sua própria razão" (ibid.). A fonte do dever é a autolegislação da razão humana, possível por causa do caráter equívoco dos seres humanos, que habitam em dois mundos, o da natureza e o da liberdade. Quando consideramos essas leis sob o aspecto de divindade, então a "lei moral conduz à religião" (CRPr p. 130, p. 134), onde todos os deveres são reconhecidos como mandamentos divinos, mas mandamentos que nunca podem ser plenamente cumpridos. Kant faz esse lance na parte final da CRPr, a fim de preparar a reintrodução do "sumo bem" em sua filosofia prática. Isso será finalmente realizado em CJ (§83), mas, sobretudo, em RL, onde os seres humanos acatam o dever no interesse de um sumo bem cuja outorga está nas mãos de Deus; neste caso, "os homens nada sabem a respeito de cada dever, mas precisam, isso sim, *saber o que eles mesmos devem fazer* para se tornarem dignos dessa ajuda [o sumo bem] que lhes é desconhecida ou, pelo menos, incompreensível" (RL p. 139, p. 130).
Em MC, Kant apresentou o "sistema de nossos apropriados deveres para todo o mundo", com base no conceito criticamente investigado de dever desenvolvido em FMC e CRPr. Os deveres são submetidos primeiro a uma distinção genérica de seus modos e objetos e, depois, a uma subdivisão adicional. Com respeito aos modos de dever, Kant distingue entre deveres jurídicos e éticos, positivos e negativos, perfeitos e imperfeitos. As duas últimas distinções, inspiradas por analogia na teoria dos direitos, referem-se à extensão e direção relativas das obrigações impostas por deveres. Os deveres imperfeitos são de ampla extensão, ao passo que os perfeitos são restritos; os deveres positivos ordenam, os negativos proíbem. A distinção de deveres jurídicos e éticos equipara-se à distinção entre "de acordo com" e "por dever", embora com algumas importantes distinções. Neste caso, o fundamento da distinção consiste em apurar se a legislação admite algum outro motivo à ação além da própria idéia de dever, ou se esta idéia é suficiente por si só. A primeira alternativa dá origem à legalidade da lei, a segunda à sua moralidade (MC p.219-20, p.46-7). Finalmente, Kant distingue também, em MC, entre os objetos de dever, que vão desde os deveres para com Deus, passando pelos deveres para com os animais, até aos deveres para com os seres humanos, sendo estes últimos considerados animais e racionais. Essas considerações são exploradas através de uma fascinante ainda que extremamente discutível casuística.
A definição de Kant de dever tem sido algo de quase dois séculos de contínua crítica e zombaria. Apesar de todas as suas outras diferenças, Hegel, Schopenhauer e Nie-tzsche foram unânimes em execrar sua dependência de uma distinção pseudoplatônica e basicamente repressiva entre os mundos sensível e inteligível, distinção essa que fora criticamente abalada em CRP. Essa reação alimentou a opinião geral de que, com essa noção de dever, Kant justificou meramente uma das menos atraentes "virtudes prussianas".

Uma outra opinião crítica largamente divulgada considera a filosofia prática de Kant uma exposição deontológica, apriorística, da ação moral. Com essas interpretações, perdeu-se muito do *background* e sutileza dos textos de Kant; com efeito, para ser plenamente apreciada, a sua definição de dever deve ser situada no contexto da mais ampla tradição dos escritos neo-estóicos sobre dever e das condições políticas e religiosas especificamente prussianas de sua recepção.

dever-ser

[Sollen] ver IMPERATIVO; MANDAMENTO; OBRIGAÇÃO

dialética

ver também ABSOLUTO; ANALÍTICA; ANTINOMIA; COSMOLOGIA; DEUS; IDÉIA; ILUSÃO; MUNDO; PARALOGISMO; PSICOLOGIA; SUJEITO; TEOLOGIA; TRANSCENDENTE; UNIDADE
O conteúdo de lógica transcendental em CRP está repartido sob dois títulos: "Analítica" e "Dialética". A analítica decompõe os processos formais do entendimento e da razão em seus elementos e serve como um cânone, ou "pedra de toque negativa da verdade", enquanto a dialética consiste em usar esses elementos "como se fossem um *organon* para realmente produzir afirmações objetivas ou, pelo menos, dar essa ilusão, o que de fato constitui um abuso" (CRP A 61/B 85). É uma *"lógica da ilusão"* à qual se opõe, na

filosofia crítica, uma *"crítica da ilusão dialética"* (CRP A 62/B 86). Assim a dialética como crítica da ilusão dialética encontra seu lugar após a analítica de cada uma das três críticas.
Kant justifica o seu uso da dialética com uma referência aos "vários significados" "em que os antigos usaram 'dialética' para designar uma ciência ou uma arte" (CRP A 61/B 86), mas sua própria definição é decididamente aristotélica. Essa é apenas uma das três influentes definições do termo transmitidas da antigüidade. A primeira foi a de Platão, que elevou a dialética "acima de todos os outros estudos para ser como que o fecho da abóbada — e nenhum outro estudo poderia ser legitimamente colocado acima dela" (Platão, 1961, i?ep.534e). Era nada menos do que o próprio método de investigação científica, o qual procurou definição através dos procedimentos dialéticos de coligir e dividir (Platão, *Fedro,* 266b). Aristóteles, em contrapartida, distinguiu claramente nos *Tópicos* entre raciocínio "demonstrativo" (científico) e dialético, com o primeiro desenvolvendo-se a partir de premissas que são "verdadeiras e primárias", e o segundo a partir "de opiniões que são geralmente aceitas" (Aristóteles, 1941, 100a, 28-30). Nos *Segundos analíticos,* a dialética é equiparada "em princípio" à retórica, à medida que usa o raciocínio silogístico e indutivo a partir de premissas aceitas por um determinado público para persuadir e convencer. Para Aristóteles é, de fato, nas palavras de Kant, uma lógica da ilusão. Cícero desenvolveu ainda mais o potencial retórico da dialética em sua tentativa de sobrepor a retórica à filosofia. Ele dividiu a retórica ou a ciência de bem argumentar em duas partes: a primeira diz respeito à invenção dos materiais de um argumento e intitulou-a "Tópicos"; à segunda, que trata do método de formar juízos, deu o título de "Dialética" (Long e Sedley, 1987, p.185).
No original inglês, *coping stone.* "Fecho de abóbada" é tradução de *Schlusstein.* Cf. CRPr A 4, Ak 2. J. Guinsburg assim traduziu a passagem referida da *República:* "A dialética é de algum modo o supremo coroamento de nossos estudos." (N.R.T.)

Através de Boécio, a tradição dominante de dialética legada à filosofia da Europa Ocidental foi a de Cícero, com toda a ciência da discussão e argumentação intitulada agora "Dialética". Depois disso, a tradição da dialética movimentou-se entre as posições cicerônica e aristotélica, sendo as *Dialecticae institutiones* (1543), de Petrus Ramus, a última grande tentativa de reconciliá-las. Ele divide a dialética — "a faculdade do discurso preciso" — em invenção e disposição (juízo) (ver Ramus, 1549, p. 12-14). Essa divisão foi largamente reproduzida e tornou-se clássica para a apresentação de textos de lógica: a própria divisão de Kant da lógica em analítica (invenção) e dialética (juízo) reflete essa divisão mas também lhe abala decisivamente as bases. A sua dialética já não oferece regras para a execução de juízos convincentes, mas ensina como detectar e desvendar juízos que apresentam um semblante de verdade. Mas são, de fato, ilusórios. É uma "crítica da ilusão dialética" e não (como antes) "uma arte de suscitar dogmaticamente tal ilusão (arte, infelizmente muito corrente, de múltiplas prestidigitações metafísicas)" (CRP A 63/B 88).
As ilusões que Kant criticará não são simplesmente sofismas nascidos do desejo de convencer, mas decorrem da "natural e inevitável ilusão" da razão humana. Essa ilusão transcendental resulta de "regras fundamentais e máximas relativas ao uso da razão" que possuem "o aspecto de princípios objetivos" (CRP A 297/B 353). A origem básica da ilusão é a busca de integridade e unidade da razão humana "que nos leva, na ascensão para condições sempre mais elevadas, a aproximarmo-nos da integridade dessas condições e a trazer, assim, para o nosso conhecimento a mais elevada unidade da razão que nos é possível investigar" (CRP A 309/B 365). A razão procura realizar a totalidade absoluta de condições para uma dada coisa condicionada mas, em vez de olhar essa busca como o esforço para estabelecer um princípio assintótico regulativo, a razão, através de *"raciocínios* transcendentes e *dialéticos"*, converte o objetivo de integridade em *"conceitos transcendentes* de razão pura" (CRP A 309/B 366).
O primeiro livro da "Dialética" critica os conceitos transcendentes de Deus, de mundo e de sujeito (alma), ao passo que o segundo critica as inferências das ciências que aspiram ao conhecimento desses objetos. É mostrado que a ciência de Deus, a teologia, recorre a ideais em seus raciocínios; a do mundo, a cosmologia, cai em antinomias; enquanto a da alma, a psicologia, é paralogística. Em cada caso, a tentativa de produzir integridade e unidade a respeito de Deus, do mundo e da alma é exposta como dialética, como assente em premissas ilusórias e inferências injustificáveis.
Kant também organizou o conteúdo da segunda e da terceira críticas em termos de analítica e dialética. A dialética da razão prática nasce da tentativa de definir o "sumo bem", o que leva à "antinomia da razão prática" (CRPr p. 108, p. 112). Kant oferece então uma "resolução crítica" dessa antinomia baseada nos resultados da analítica da razão prática pura. Da mesma forma, em CJ, a dialética do juízo estético e teleológico resulta da busca de princípios fundamentais do juízo. A "antinomia do gosto" envolve a tese e a antítese de que o juízo do gosto é, e não é, baseado em conceitos. Uma vez mais, isso recebe uma resolução crítica que resgata a oposição ao definir o conceito envolvido como "indeterminado". A dialética do juízo teleológico apresenta uma antinomia entre as máximas de explicações físicas/mecânicas e teleológicas, que Kant resolve criticamente ao expor a confusão entre princípios de juízo reflexivo e determinante.

Nas últimas duas críticas, a dialética ficou longe de ser o mesmo centro de atenção que possuiu em CRP. Na dialética do juízo estético, tornou-se pouco mais do que uma coleção heterogênea de pensamentos e observações. A sua principal característica não é mais a lógica da ilusão, porém a antinomia de tese e antítese seguida de uma síntese crítica. O que outrora era simplesmente uma forma de inferência dialética (a antinomia) passou agora a caracterizar a dialética em seu todo. Depois de Kant, somente Hegel, na *Ciência da lógica* (1812), se dedicou ao estudo da dialética como lógica da ilusão com um rigor comparável ao patenteado em CRP. Após Hegel, a dialética passou a estar identificada quase exclusivamente com o estreito esquema antinômico. Na tradição marxista, essa noção de dialética atingiu alturas extravagantes no "materialismo dialético", o qual, em nome da dialética, ampliou o esquema antinômico de tese-antitese-síntese à história do mundo, à natureza e a todas as coisas. Apesar dos esforços de Kant na CRP, a dialética ficou uma vez mais nas mãos dos "prestidigitadores metafísicos".

dialética transcendental

ver ANTINOMIA DA RAZÃO PURA; DIALÉTICA; IDEAL; ILUSÃO; INFERÊNCIA; PARALOGISMO

diferença

ver CONCEITOS DE REFLEXÃO; IDENTIDADE

dinâmica

ver também ANTECIPAÇÕES DA PERCEPÇÃO; CATEGORIAS; FENOMENOLOGIA; MATÉRIA; MECÂNICA; MOVIMENTO

O capítulo sobre dinâmica é o mais extenso dos quatro capítulos no tratamento de Kant da ciência natural em PM. Segundo a sua definição de ciência natural como "uma doutrina ou pura ou aplicada de movimento", cada um dos quatro capítulos considera o movimento de acordo com os quatro títulos da tábua de categorias. A foronomia considera os aspectos quantitativos do movimento; a dinâmica, os qualitativos; a mecânica, os relacionais; e a fenomenologia, os modais. Como análise qualitativa do movimento, a dinâmica concentra-se na "qualidade de matéria sob o nome de uma força propulsora original" (PM p.477, p. 14). O seu "princípio universal" enuncia que "tudo o que é real nos objetos de nossos sentidos externos e não é meramente uma determinação do espaço (lugar, extensão e figura) deve ser considerado como força propulsora" (PM p.523, p.77). De acordo com as três categorias de qualidade, a força é considerada em termos de sua realidade afirmativa, ocupação material do espaço "através da força repulsiva"; de sua negação ou "força atrativa pela qual, até onde puder ser, todo o espaço seria penetrado"; e, finalmente, da limitação mútua da força atrativa e repulsiva "e a conseqüente determinação perceptível do grau de um preenchimento de espaço" (PM p.523, p.76).

dinâmicos (categorias, idéias e princípios)

ver também ACROAMAS; AXIOMA; CATEGORIAS; IDÉIAS; PRINCÍPIO; PRINCÍPIOS E IDÉIAS REGULATIVOS; SUBLIME Na "Dialética transcendental" em CRP, Kant refere-se a uma "distinção essencial, dominante entre os objetos, ou seja, entre aqueles conceitos do entendimento que a razão aspira a elevar a idéias" (CRP A 529/B 557). Trata-se da distinção entre categorias e princípios matemáticos e dinâmicos. A tábua de categorias compreende 12 categorias reunidas sob os quatro títulos de quantidade, qualidade, relação e modalidade. Os primeiros dois grupos são identificados como as categorias matemáticas, os outros dois como as categorias dinâmicas. As categorias matemáticas de quantidade e qualidade dizem respeito aos

"objetos da intuição, tanto pura quanto empírica", enquanto as categorias dinâmicas de relação e modalidade referem-se à "existência desses objetos, quer em relação entre eles, quer em relação com o entendimento" (CRP B 110). Para aplicar as categorias à possível experiência é necessário transformá-las em princípios, e também estes, discutidos na "Analítica dos princípios", são divididos em princípios matemáticos e dinâmicos.
Os princípios matemáticos compreendem os axiomas da intuição e as antecipações da percepção e são constitutivos da intuição. Como a experiência não é possível sem intuição, os princípios formam "condições absolutamente necessárias de qualquer experiência possível" e seu emprego "é incondicionalmente necessário, isto é, apodícti-co" (CRP A 160/B 199). Os princípios dinâmicos das analogias da experiência e dos postulados do pensamento empírico determinam a "existência dos objetos de uma possível intuição empírica" e não são apodícticos. São, entretanto, constitutivos da experiência empírica e, assim, "possuem o caráter de uma necessidade *a prior* f', mas essa necessidade só pode ser provada após o fato da experiência e, por conseguinte, "não obstante nada perderem de sua certeza, universalmente referida à experiência, não conterão aquela evidência imediata que é própria daqueles" (CRP A 160/B 200). Os princípios matemáticos apresentam as condições necessárias para que um objeto apareça no espaço e no tempo, enquanto os princípios dinâmicos apresentam as condições necessárias para que um objeto nos apareça, em especial no tocante às suas ligações com outras aparências (relação) e ao nosso entendimento (modalidade). Ambos os conjuntos de princípios são, porém, constitutivos da experiência, os matemáticos ao constituírem diretamente a intuição, os dinâmicos ao apresentarem "os *conceitos,* sem os quais não pode existir experiência possível *apriori"* (CRP A 664/B 692).
Com a discussão das idéias matemáticas e dinâmicas, a distinção torna-se crucial. Se todas as quatro antinomias são tratadas como se fossem matemáticas, como se a condição fosse homogênea ao condicionado, ou "um membro de uma série ligada ao condicionado" (CRP A 528/B 556), então as antinomias pareceriam insolúveis. Pois no caso da "ligação matemática das séries de aparências só é admissível uma condição *sensiver,* mas se a ligação das séries for pensada dinamicamente, de acordo com uma "síntese do *heterogêneo",* então "pode ser admitida uma condição heterogênea, que não faz parte da série mas que, como *puramente inteligível,* encontra-se fora da série" (CRP A 530/B 558). Com esta visão da série é possível satisfazer o entendimento e a razão a respeito das antinomias, primeiro da liberdade e causalidade, e depois da contingência e de um ser necessário. Neste caso, a razão não pode ser empregada de modo constitutivo mas só regulativamente através de máximas para a unidade sistemática do emprego do entendimento.
A distinção entre matemática e dinâmica também é significativa na "Analítica do sublime" em CJ; onde a distinção da "matemática" e da "dinâmica" substitui a "Tábua de categorias" usada na "Analítica do belo". No primeiro caso, o objeto sublime é "matematicamente" considerado, em termos de sua escala, como o que é "absolutamente grande" ou "grande para além de toda a comparação" (CJ §25). No segundo, o sublime dinâmico é registrado por sua "afecção da imaginação" ou o medo e terror despertados no espectador pelo espetáculo sublime.

direito/direitos

[ius, Recht, Rechte] ver também AQUISIÇÃO; CONSTITUIÇÃO; CONTRATO; DIREITO NATURAL; ESCRITOS POLÍTICOS; ESTADO; LIBERDADE; JURISPRUDÊNCIA; JUSTIÇA; LEI

Em TP, Kant define direito em geral como a "restrição da liberdade de cada indivíduo para que se harmonize com a liberdade de todos os outros" (p.73), e em MC distingue entre as várias espécies de direitos que decorrem dessa definição geral. A distinção primária de Kant é entre (a) direitos naturais assentes em bases *apriori* e (b) direitos positivos (estatutários), os quais promanam "da vontade de um legislador" (MC p.237, p.63). A essa distinção "doutrinai" segue-se uma expressa em termos de capacidades morais entre (a) direitos "inatos" pertencentes a todos por natureza e (b) direitos adquiridos, os quais requerem uma lei para o seu estabelecimento. Entretanto, essas distinções estão subordinadas à distinção jurídica entre direitos privados e públicos, ou aqueles direitos estabelecidos entre indivíduos e aqueles entre o indivíduo e o estado. Kant descreve os primeiros como próprios de um "estado de natureza" e os segundos do estado civil. A primeira parte de MC sobre os "Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito" está, em conseqüência, dividida em seções sobre direito privado e público. Sob direito privado, Kant discute, em primeiro lugar, a noção de um direito a algo externo e, depois, os modos de obtenção de tais direitos, seja por aquisição original, seja por contrato. Embora os detalhes de sua argumentação sejam, com freqüência, obscuros e aparentemente contraditórios, ele parece sugerir que, de um modo geral, os direitos a coisas (w *ré)* são uma espécie de direitos entre pessoas (/'« *personam).* Ele inverte essa ênfase quando analisa os direitos envolvidos em casamento, paternidade e ser "chefe da família"; para estes, desenvolve "direitos a pessoas da mesma ordem dos direitos a coisas". Sob

direito público, Kant considera o direito interno de um Estado, o direito de nações e o direito cosmopolita, todos no contexto de sua mais ampla tese política a favor de um estado e constituição "republicanos".

direito natural

ver AQUISIÇÃO; DIREITO; JURISPRUDÊNCIA; JUSTIÇA; LEI; LIBERDADE; PROPRIEDADE
Os escritos jurídicos e políticos de Kant contribuíram para a moderna tradição da teoria dos direitos naturais que sucedeu à tradição medieval aristotélica do direito natural. Na teoria dos direitos naturais, o elemento básico não é uma justiça objetiva, divinamente fundada, ou a proporcionalidade, mas um indivíduo na posse de certos direitos a respeito de coisas, de outros indivíduos e do estado. Kant define o direito natural como "direito não estatutário, logo, simplesmente o direito que pode ser conhecido *apriori* pela razão de todos e de cada um" (MC p.297, p.l 13); ou seja, os direitos naturais baseiam-se em "princípios *apriori"* opostos ao direito positivo ou estatutário "que promana da vontade de um legislador" (MC p.237, p.63). O direito natural inclui a justiça comutativa que "prevalece entre pessoas em suas trocas recíprocas" e a justiça distributiva à medida que as suas decisões podem ser conhecidas *apriori,* em conformidade com os princípios da justiça distributiva. Ao enfatizar o caráter *apriori* e assente em princípios do direito natural, Kant alinha-se com a ala germânica, racionalista, da tradição desenvolvida por Pu-fendorf e Wolff, em oposição à tradição mais afetiva fundada por Grotius e desenvolvida por Hutcheson e Smith (ver Caygill, 1989, Parte i). Entretanto, com exceção de alguns elementos, sua obra está firmemente integrada na tradição dos direitos, e é vulnerável às críticas de Hegel e outros de que ela amplia de modo ilegítimo os direitos reais e pessoais característicos do direito privado de forma a inseri-los no domínio do direito público.

disciplina

ver também CULTURA; HÁBITO; HISTÓRIA; INCLINAÇÃO; RAZÃO; REGRAS Disciplina é definida em CRP como "a coação graças à qual a tendência permanente que nos leva a desviar-nos de certas regras é limitada e finalmente extirpada". (CRP A 709/B 737). Distingue-se aí de cultura, "que deve simplesmente proporcionar uma certa aptidão, sem com isso anular qualquer outro modo habitual de ação já existente", embora em CJ Kant discuta a "cultura através da disciplina" (§83). A disciplina tem dois objetos: em MC e em *Pãdagogik* (1803), as inclinações é que são restringidas, ao passo que em CRP é a tendência extravagante da razão para ultrapassar os limites do saber legítimo. A discussão de Kant da disciplina das inclinações enfatiza que a disciplina deve estar em segundo lugar para a "cultura moral", e seu fim é cultivar a vontade paradesejar o bem, em vez de disciplinar a inclinação para optar pelo mal: "uma impede os maus hábitos, a outra adestra a mente para pensar" *{Pãdagogik,* 1803, §77). A excessiva disciplina das inclinações gera violenta insatisfação social e individual; a primeira é debatida em CJ §83, a segunda em MC, onde é descrita como "contrária ao dever do homem para consigo mesmo" (MC p.452, p.246).

Em CRP, o objeto da disciplina é a tendência da razão "a estender-se para além dos estreitos limites da experiência possível" (A 71 1/B 739. A par do cânone, da arquitetônica e da história da razão, um capítulo é dedicado à disciplina na "Doutrina transcendental do método". Como, no caso da razão, nos deparamos com "um sistema inteiro de ilusões e falácias que estão bem ligadas entre si e unidas segundo princípios comuns", Kant afirma ser necessário propor "uma legislação negativa muito especial" na forma de um "sistema de precauções e auto-exame", em face do qual "nenhuma ilusão pseudo-racional e sofistica possa subsistir" (CRP A 71 l/B 739). Ele o faz apresentando regras para expor os empregos dogmáticos, polêmicos, hipotéticos e demonstrativos da razão pura. Enquanto se dedicava a essa tarefa, Kant escreveu algumas das mais requintadamente irônicas passagens de CRP, corroborando a sua afirmação em MC de que a disciplina "só pode tornar-se meritória e exemplar através da jovialidade que a acompanha" (MC p.485, p.274).

disposição *[Gesinnung] ver também* AFETO; INCLINAÇÃO; LEI; MAL; MÁXIMA; VONTADE A disposição apresenta-se na filosofia moral madura de Kant como um afeto subjetivo da lei moral e a fonte do valor de ações morais. É o "fundamento subjetivo essencial da adoção de máximas" (RL p.25, p.20) e é ela própria livremente escolhida, "embora o fundamento subjetivo ou causa dessa adoção não possa ser mais conhecida" (ibid.). A disposição forma a base da filosofia moral de Kant, pois, se pudéssemos saber as condições para escolhê-la, poderíamos incorporar essa escolha numa nova máxima, cuja escolha exigiria então uma explicação. Por conseguinte, a disposição desempenha um papel importante na explicação de ação moral que Kant nos oferece. Ela orienta a *Willkür* [arbítrio] situada entre vontade e inclinação em uma direção ou outra. E exerce influência caso a *Willkür* esteja disposta a aceitar as máximas da vontade ou da inclinação, mas desempenha um pequeno papel nas escolhas concretas e específicas que são feitas por *Willkür.*

disputa

[Streit] ver também ANTINOMIA DA RAZÃO PURA; GUERRA O primeiro texto publicado de Kant, FV, é um comentário crítico sobre uma disputa a respeito da força que os corpos possuem: examina as posições dos leibnizianos e dos que se lhes opõem e procura conduzir-se como juiz entre eles. Esse modo de argumentação ca-

racterizou um certo número de obras de Kant, incluindo as três críticas, apesar da afirmação feita em CRP de que se tratava de uma crítica da faculdade da razão em geral — não de um juízo de "livros e sistemas" concorrentes. A segunda crítica estabelece a posição crítica em face das várias concepções de sumo bem sustentadas por correntes filosóficas opostas (estóicos *versus* epicuristas, por exemplo), enquanto a crítica da faculdade do juízo está estruturada em torno da disputa entre a descrição perfeccionista de beleza defendida por Baumgarten e as alegações a favor do sentido de gosto expostas por Hutcheson, Burke e outros. Entretanto, a repetição por Kant de disputas e polêmicas na filosofia crítica é muito distinta da de FV. Nos últimos textos, as posições opostas passam a ser a manifestação anônima do conflito da razão consigo mesma. Isso serviu extremamente bem às finalidades da filosofia crítica, uma vez que o "tribunal crítico" de CRP aspirou a ser um novo começo e não apenas mais um outro momento na tradição metafísica. Em conseqüência, as posições criticadas na dialética, em especial nas antinomias, são apresentadas mais como a razão em disputa consigo mesma do que como argüentes em disputa uns com os outros. Também a disciplina da razão pura, um manual estratégico para resolver as disputas da razão, apresenta-se mais como uma instância objetiva do que como participante num debate. Essa tendência para

purificar a razão de sua tradição teve o efeito de reduzir a filosofia a um solilóquio, uma tendência criticada por Hamann (1967) e Herder (1953) em suas "metacríticas" e que foi levada a um extremo por Fichte (1794). Não obstante, quando Kant entrou na disputa em torno do significado da filosofia crítica, em SD, ele deixou cair a máscara do juiz imparcial do tribunal crítico e rqvelou claramente que ele próprio e a filosofia crítica eram partes interessadas na disputa sobre a herança e custódia da metafísica.

"Dissertação inaugural

" (Sobre *a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível) ver* ESCRITOS PRÉ-CRÍTICOS

distinção

[Deutlichkeit] ver CLAREZA
divisibilidade *[Teilbarkeit] ver também* CONTINUIDADE; ESPAÇO; MATÉRIA; MÔNADA; SUBSTÂNCIA
A divisibilidade, a par da continuidade, era uma preocupação constante no pensamento de Kant. Estava presente em FNM e foi ainda explorada na segunda antinomia de CRP e em PM. Formou a parte essencial de sua tese de que, embora a matéria no espaço fosse infinitamente divisível, não era, como conseqüência, composta de um número infinito de partes simples. Kant apresenta esse pensamento na terceira proposição de FNM como "O espaço que os corpos ocupam é divisível ao infinito; portanto, o espaço não consiste em partes primitivas e simples" (FNM p.149, p.54). O seu raciocínio, nessa altura, era que, como o espaço é uma relação, a divisão infinita de uma relação nunca chegará a partes ou substâncias simples. Na versão crítica, na segunda antinomia de CRP, os argumentos a favor e contra a divisibilidade infinita da matéria são criticados por esquecerem que o que está sendo dividido são *aparências* no espaço e no tempo. Uma vez que os "complexos" são aparências, também o são quaisquer partes imaginadas deles, donde se segue "que a divisão só vai até onde a experiência alcança", e é impossível através da divisão de aparências chegar "a uma existência própria anterior à experiência" (p §52c). Assim, Kant sustenta que a escolha apresentada pela antinomia entre um número imito e infinito de

partes simples é o resultado de um "problema mal posto", que não reconhece que o objeto da divisão é uma aparência espaço-temporalmente limitada. Em PM, ele amplia esse ponto ao argumentar que, assim como a divisibilidade do espaço intuitivo é matematicamente infinita, o mesmo ocorre com a matéria no espaço; assim, a proposição "A matéria é divisível ao infinito e, com efeito, em partes cada uma das quais é ainda matéria" (PM p.503, p.49) sublinha o ponto de que a divisibilidade é infinitamente reiterada sem chegar a partes simples e primárias.
dogmatismo *ver também* CETICISMO; FILOSOFIA; FILOSOFIA CRÍTICA; HISTÓRIA DA FILOSOFIA; RACIONALISMO
No prefácio de P, Kant fez a famosa declaração de que "a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu, pela primeira vez, o meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova (P p.260, p.5). Seja qual for o seu interesse biográfico, essa passagem reúne o que Kant considerou serem as três principais possibilidades para a filosofia: dogmatismo, ceticismo e crítica. Apresenta-as no prefácio da primeira edição de CRP por meio de uma analogia com formas de governo: o governo da razão, "sob a hegemonia dos *dogmáticos,* era inicialmente *despótico"* mas, pouco a pouco, "devido a guerras intestinas, deu lugar à mais completa *anarquia;* e os *céticos,* uma espécie de nômades, que têm repugnância em se estabelecer definitivamente numa terra, rompiam, de tempos a tempos, a ordem social" (CRP A ix). O "tribunal crítico", contrário a ambos, assegurará à razão "suas pretensões legítimas e, em contrapartida, condenará todas as presunções infundadas; e tudo isso, não por decisão arbitrária mas em nome das suas leis eternas e imutáveis" (A xi). Os "doces sonhos dogmáticos" (CRP A 757/B 785) da razão que a inclinam ao despotismo resultam da "presunção de que é possível progredir com o saber puro, de acordo com princípios, a partir tão-somente de conceitos" (CRP B xxv). Para Kant, os dogmáticos acreditam que, com base na razão pura, é possível chegar ao conhecimento da existência de Deus, da liberdade num mundo governado pela necessidade, e da existência e até da imortalidade da alma. Filósofos dogmáticos como Platão (CRP A 5/B 8), Espinosa e Mendelssohn (SOP p. 143, p.246), mas sobretudo Wolff— "o maior de todos os filósofos dogmáticos" (CRP B xxxvi) — corriam o perigo de cair no "fanatismo filosófico" (SOP p. 138, p.242) ou fingir que dominavam um saber que não podiam legitimamente possuir e defender suas pretensões com quaisquer meios ao seu alcance.
Kant afirmou que a *"Crítica* apara completamente as asas do dogmatismo no que se refere ao conhecimento de objetos supra-sensíveis" (SOP p.143, p.246). Em vez de "investigar *dogmaticamente* as coisas", ele propõe "uma investigação *crítica* dos limites do meu saber possível" (CRP A 758/B 786), a qual revela que o nosso saber está limitado a aparências constituídas pelo entendimento humano. Entretanto, isso não é simplesmente uma retirada do dogmatismo para o ceticismo, o que para Kant não passa de um "atalho"; é necessário combinar as forças do dogmatismo e do ceticismo no método crítico. Assim, ele distingue entre dogmatismo e o "método dogmático" de "determinação legítima dos princípios, clara definição dos conceitos, rigor exigido nas demonstrações e prevenção de saltos temerários no estabelecimento das conseqüências" (CRP B xxxvi). O último método, exemplificado por Wolff, é necessário para qualquer apresentação científica, mas deve ser

suplementado por uma crítica da própria razão pura, pois aqueles que "rejeitam o seu mé todo e ao mesmo tempo o procedimento da crítica da razão pura não podem ter em mente outra coisa que nao seja desembaraçar-se dos vínculos da *ciência* e transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia em filodoxia" (CRP B xxxvii).
dor ver PRAZER
dualismo *ver* COISA-EM-SI-MESMA; IDEALISMO
dupla afecção *ver* AFETO
duração *ver* ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA; ANTINOMIADARAZÀOPURA; CONTINUIDADE-DIVISIBILIDADE; EXISTÊNCIA; FINITUDE; IMORTALIDADE; INFINIDADE; MATÉRIA" SUCEs' SAO; TEMPO

E

éctipo

ver ARQUÉTIPO

educação

ver CULTURA; HÁBITO; HISTÓRIA; MÉTODO

efetividade

[energeia, actus, Wirklichkeit] ver também AÇÃO; EXISTÊNCIA; POSSIBILIDADE; POSTULADOS DO PENSAMENTO EMPÍRICO; PRINCÍPIO; SER O uso por Kant do termo efetividade no segundo postulado do pensamento empírico pode ser esclarecido por meio de uma comparação com o termo aristotélico *energeia,* o qual significa ação e efetividade. O último termo usualmente referia-se a *energeia* em conjunto com *dynamis,* uma palavra equivocadamente traduzida como possibilidade ou potencialidade. *Energeia* significava a entrada em ação de *dynamis,* mas sem o requisito de que *dynamis* fosse considerada ontológica ou epistemologicamente anterior a *energeia.* Fazer tal exigência acarretaria a subordinação de ambos os termos às determinações categóricas do ser. Isso é inaceitável porque *energeia* e *dynamis* são pré-catego-riais; com efeito, para Aristóteles, elas dão até origem às categorias de quantidade, qualidade, condição e localização (Aristóteles, 1941,201 a, 10). Por essa razão, a relação entre elas não pode ser enunciada categorialmente, mas apenas analogicamente (ver Aristóteles, 1941, 1048a e 1065b).

Embora Kant situe categorialmente o princípio de efetividade, em termos da segunda categoria modal de existência/não-existência, ele ainda apresenta muitas das características do enunciado inicial de Aristóteles, mas agora superdeterminadas pela tradição cristã. A tese aristotélica de eternidade da matéria e do mundo criava dificuldades óbvias para a doutrina cristã da criação *ex nihilo* (ver "A condenação de 1277" em Hyman e Walsh, 1984). Uma solução favorecida pelos escolásticos era que a exposição cosmológica de efetividade (a qual tinha suas origens nas tentativas de Aristóteles de explicar mudança — *kinesis* — na *Física)* ficasse subordinada a uma ontoteológica. Assim, Deus, em Santo Tomás, é auto-efetivador e desprovido de potencial, ao passo que o mundo recebe sua potencialidade e efetividade de Deus como seu criador (Santo Tomás de Aquino, 1975, Livro i, capítulo 16). Destarte, a efetividade passa a estar con-catenada com o problema da existência de Deus e do mundo; a existência, ou a efetivação de um mundo possível, é tratada como um predicado. Para Kant, essa tradição de pensamento era exemplificada pela filosofia de Christian Wolff, que incluiu a existência no âmbito da definição racional de um ser possível.

Kant opôs-se sistematicamente a essa posição ao longo de toda a sua carreira; ela estimulou o desenvolvimento de muitas de suas posições características, como a doutrina da intuição. Em UFP, ele fez a celebrada reclamação contra Wolff de que "a existência não pode ser ela própria um predicado" (p.74, p. 120) e argumentou que o efetivo e o possível eram genericamente distintos. Acrescentar o predicado "existência" como complemento de um ser possível não basta para torná-lo efetivo. Nesta fase de sua argumentação, Kant desenvolve uma sutil distinção entre a existência postulada "em" um possível ser e a postulada "através" dele (p.75, p.121). Entretanto, nos "Postulados de pensamento empírico" em CRP, Kant remodela fundamentalmente a oposição tradicional de possibilidade e efetividade em função do que é logicamente possível e do que efetivamente se harmoniza com as formas de intuição.

Os postulados estabelecem as condições para o uso empírico dos conceitos modais de possibilidade, efetividade e necessidade. O segundo postulado define o efetivo como "vinculado às condições materiais da experiência, isto é, às sensações" (CRP A 218/B 265). Entretanto, a efetividade não é obtida por mera sensação inarticulada mas através de uma "sensação de que estamos conscientes", ou percepção. A própria percepção, no entanto, é governada pelas analogias da experiência, de modo que a efetividade envolve conformidade às regras que governam uma experiência possível. Mas, como em Aristóteles, a efetividade não suplementa simplesmente uma possibilidade com existência, mas pode precedê-la. É capaz de efetivar um conceito possível, mas pode também manifestar-se numa percepção para a qual está faltando um conceito. Assim, embora Kant apresente a efetividade como o princípio de uma categoria distinta, logo se torna evidente que ela também está subjacente em todas as formas de juízo categórico; pois tais juízos efetivam conceitos ao determiná-los de acordo com as condições de existência no tempo.

Duas características do estudo de Kant da efetividade foram importantes para filósofos subseqüentes. Em primeiro lugar, efetividade não significou simplesmente "realidade" ou sensação, mas percepção de acordo com as analogias de permanência, sucessão e coexistência. Em segundo lugar, era um princípio categórico *e* a condição para a síntese categórica. Assim, em Fichte, existem duas efetividades: uma é a atividade produtiva original do "eu", enquanto a outra é o resultado do entendimento que distingue entre efetividade e possibilidade (Fichte, 1794, p.206-8). Hegel supera essa distinção ao descrever a efetividade como sendo o absoluto e os seus momentos formalmente separados. Em *Ciência da lógica,* ele apresenta uma análise fenomenológica do percurso da efetividade desde os seus primórdios como atividade, passando por seus reflexos nas categorias de essência e aparência (a efetividade oposta à possibilidade como o exterior ao interior), até chegar à "relação absoluta" do absoluto e sua reflexão (Hegel, 1812, p.529-71; 1830, p.257-67).

Durante o século XIX, a efetividade foi cada vez mais confundida com "realidade"; a sentença de Hegel de que o "racional é efetivo e o efetivo, racional" (1821, p.20) foi um das primeiras perdas. Marx, em sua crítica de Hegel, reduz racional a ideal e efetivo a real, apagando assim o caráter dinâmico de efetividade.

Os dois sentidos de efetividade

Comparar com o verbete "efetividade" no *Dicionário Hegel,* de Michael Inwood, **por** nós traduzido para esta mesma coleção, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997, **p.** 107-9. (N.T.)

em Kant foram recuperados no século xx por Husserl, que distinguiu entre efetividade latente e focai: as efetividades latentes são percebidas no campo da intuição mas não são "distinguidas"; formam uma zona para o surgimento de efetividades focais (Husserl, 1913, p. 105-7). Em termos de seu pensamento ulterior, formam um mundo da vida *[Le-benswelt],* efetivo mas não tematizado, do qual podem ser extraídos objetos e relações
focais.
A implicação em Kant e Husserl de que a efetividade foi marcada por "presença" — pelo trazer à presença ou o estar presente das coisas — foi criticada por Heidegger em *Ser e tempo.* Ele contrasta efetividade, como o processo de tornar presente a possibilidade, com a efetivação da possibilidade de morte. A primeira "aniquila a possibilidade do possível quando o torna disponível para nós" (Heidegger, 1927, p.305), ao passo que a segunda é efetivada numa possibilidade "tanto quanto possível de qualquer coisa efetiva" que é a "possibilidade de existência autêntica" (ibid., p.307). Com esses comentários, Heidegger começa uma re-descrição da relação entre efetividade e ação, a qual informou originalmente a concepção aristotélica de *energeia.*

elementos

[stoicheion] O termo grego para elementos referia-se originalmente às letras do alfabeto, mas o seu significado foi adaptado por filósofos para indicar os princípios básicos, não derivados. Vão desde os quatro elementos físicos da primitiva cosmologia grega até aos elementos de uma disciplina intelectual como a geometria. Assim, no comentário de Proclo sobre Euclides, os elementos são definidos como "aqueles teoremas cujo entendimento leva ao conhecimento do resto e por meio dos quais são resolvidas as dificuldades encontradas neles" (Proclo, 1970, p.59). Prossegue dizendo que, tal como as letras do alfabeto, os elementos não fazem o menor sentido fora do seu uso; seu significado é determinado pela ordem *(taxis)* e a posição *(thesis)* em que são colocados em relação uns aos outros. Embora Kant discuta os elementos físicos em alguns de seus primeiros textos, como HGN e FNM, o seu principal uso do termo ocorre naquelas seções das primeiras duas críticas (CRP e CRPr) interessadas na apresentação dos elementos básicos do juízo teórico e prático. As críticas estão, assim, divididas entre "Doutrinas transcendentais dos elementos" e "Doutrina do método"; nas primeiras, Kant procura estabelecer os básicos e não deriváveis elementos do juízo — ou as formas de intuição e os conceitos puros do entendimento para o juízo teórico, ou a lei moral para o juízo prático. Cumpre acrescentar que Kant tinha perfeito conhecimento de que esses elementos eram desprovidos de todo o significado se abstraídos de seu uso em juízo e que, ao contrário da opinião de muitos críticos, ele não pretendeu que a doutrina dos elementos fornecesse a base para uma teoria total e racionalista do juízo.

empírico/empirismo/empirista

ver também ABSTRAÇÃO; DOGMATISMO; FILOSOFIA CRÍTICA; HISTÓRIA DA FILOSOFIA; PURO; RACIONALISMO
Uma intuição ou conceito empírico é aquilo que "contém sensação" e, assim, "pressupõe a presença real do objeto" (CRP A 50/B 74). Contrasta com a intuição pura, a qual "contém unicamente a forma sob a qual algo é intuído", e com um conceito puro, o qual contém "somente a forma do pensamento de um objeto em geral" (A 5 l/B 75). Uma intuição ou conceito empírico só é possível *aposteriori,* enquanto o puro é *apriori.* Por essa razão se diz que os objetos transcendentais que excedem os limites do sentido são "empiri-

camente desconhecidos". Informando essa distinção entre empírico e puro está uma distinção adicional entre empirismo e racionalismo, muitas vezes, na verdade, entre os chamados empiristas e racionalistas. Nas antinomias, a antítese representa a réplica em-pirista à tese racionalista. Kant considera que um "empirismo puro" mina as bases do interesse prático da razão, mas oferece vantagens muito aliciantes para o interesse especulativo (CRP A 468/B 496). O empirismo é útil para controlar os excessos do racionalismo, porém, "como freqüentemente acontece", "o empirismo torna-se, por sua vez, dogmático nas suas atitudes em relação às idéias e nega resolutamente o que excede a esfera de seu saber intuitivo" (A 471/B 499). Assim, na filosofia teórica e na estética, a estratégia de Kant consiste em fazer com que empirismo e racionalismo se defrontem mutuamente, enquanto na filosofia prática ele privilegia de forma inequívoca a posição racionalista, em detrimento da empirista (CRPr p.72, p.74).
O contraste entre empirismo e racionalismo revela-se rapidamente ser entre pensadores identificados como empiristas e racionalistas. Em CRP, o contraste é apresentado como sendo entre o "empirista" Epicuro e o "racionalista" Platão (A 471/B 499); isso é depois repetido em termos do *objeto* de saber, com Epicuro no papel do sensualista e Platão no do intelectualista, mas completados pelo contraste de

Aristóteles e Platão a respeito das origens empíricas e ideais do saber, o primeiro rotulado de empirista, o segundo de noologista. Esta última distinção é transferida para a diferença entre Locke e Leibniz (CRP A 854/B 882) e foi desenvolvida na "Nota sobre a anfibologia dos conceitos de reflexão" (CRP A 269/B 325 e ss.) Em FMC e CRPr, os empiristas citados incluem Hutcheson e os teóricos britânicos do "sentido moral" (FMC p.442, p.46) e Hume (CRPrp.13, p.13), os quais se opõem todos ao racionalista Wolff. Uma distribuição semelhante é apresentada em CJ, a qual opõe a teoria empírica do gosto (Burke, Hutcheson, Hume e Kames) à estética perfeccionista de Wolff e Baumgarten. Se Kant derivou a oposição de empírico e racional dos empiristas e racionalistas apontados ou vice-versa é uma questão em aberto, mas importante para julgar sua pretensão de ter proporcionado uma crítica da "faculdade da razão apenas" e não uma de "livros e sistemas" (CRP A xii).

entendimento

[dianoia, intellectio, Verstand] ver também ANALÍTICA; ANFIBOLOGIA; CONCEITOS DE REFLEXÃO; ESPONTANEIDADE; FACULDADE; FINITUDE; INTUIÇÃO; LÓGICA; RAZÃO; REGRAS; SENSIBILIDADE; TÁBUA DOS JUÍZOS/CATEGORIAS A história do entendimento foi amplamente determinada pelos problemas no estabelecimento de relações entre atos de entendimento ou pensamento em geral e a faculdade da mente que é responsável por esses atos. As primeiras disputas em torno da natureza da faculdade de entendimento motivaram uma das mais conhecidas polêmicas de Santo Tomás de Aquino,.£>e *unitate intellectus contra Averroistas* [Sobre a unidade do intelecto contra os averroistas] (1269-70) e persistiram em toda a filosofia medieval sob a forma do papel desempenhado pela iluminação divina em atos do entendimento e da contribuição para o saber feita pelos sentidos e a imaginação. Nas *Meditações*, Descartes atribui à faculdade do entendimento um amplo papel na criação do saber, colocando a sua contribuição acima da dos sentidos e da imaginação. Em sua resposta às objeções, ele distinguiu claramente entre atos de entendimento ou "intelecção" e a "coisa que entende" ou "entendimento como uma faculdade" e, assim fazendo, identificou claramente as com-

plexas relações entre a constituição da faculdade e os atos de entendimento que ela realizou.
O debate sobre a natureza do entendimento e suas relações com os atos de entendimento tomaram um diferente e fascinante rumo em conseqüência do encontro de Leibniz, nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1765), com a teoria do entendimento humano de Locke. No *Ensaio acerca do entendimento humano* (1690), Locke descreveu o entendimento como "algo não muito diferente de um armário totalmente vedado à luz, apenas com uma pequena fresta para deixar entrar as aparências visíveis externas, ou *idéias* de coisas de fora" (p.76). Leibniz respondeu que, para caracterizar integralmente o trabalho do entendimento, seria necessário que Locke dotasse o seu armário de uma tela, e essa tela não seria uniforme mas estaria sob tensão, "diversificada por dobras representando coisas de saber inato", e reagiria às impressões como a corda de um instrumento musical (Leibniz, 1765, p.144). Essa caracterização extremamente complexa do processo de funcionamento do entendimento humano não foi adotada pelos seguidores wolffianos de Leibniz, se bem que, como Leibniz e Locke, os wolffianos vissem o entendimento como "a capacidade de representar coisas possíveis" (Meissner, 1737, "Verstand"); ou seja, como um poder de representação que incluía a sensibilidade e a imaginação, e que funcionava através de conceitos, juízos e inferências.
Vestígios da concepção wolffiana de entendimento como o poder geral de representação persistem em Kant, embora ele estivesse interessado em separar o entendimento, como faculdade, tanto da sensibilidade quanto da razão. Para ele, era possível "reduzir a juízos todos os atos do entendimento" e, assim, representar o entendimento como uma *"faculdade de julgar"* (CRP A 69/B 94). Por entendimento, entendeu ele "o conhecimento mediato de um objeto, ou seja, a representação de uma representação desse objeto" (CRP A 68/B 93), quer essa representação seja uma intuição ou um conceito. Todos os juízos são, portanto, "funções de unidade entre nossas representações", pelo que o entendimento pode ser ainda caracterizado como uma faculdade para unificar representações. Assim, dos atos de entendimento — juízos — Kant passa à *"decomposição da própria faculdade de entendimento"*, a fim de "examinar a possibilidade de conceitos *a priorf* (A 65/B 90). Sua "pista" na busca desses conceitos básicos do entendimento — suas formas básicas de unificação — é a tábua dos juízos contendo as quatro classes da quantidade, qualidade, relação e modalidade de juízos.
A fim de caracterizar como é possível ao entendimento originar os seus próprios conceitos puros, Kant tem de distingui-lo das duas outras faculdades, a sensibilidade e a razão. Isso leva ao que ele próprio admite serem "várias definições diferentes" de entendimento. E definido como "uma espontaneidade do conhecimento (em oposição à receptividade da sensibilidade)" (CRP A 126), porque os seus conceitos são modos da unidade transcendental de apercepção, a qual é original e espontânea. É também descrito como uma "faculdade de pensar", uma "faculdade de conceitos", na medida em que inclui as categorias através das quais estabelece "a lei da unidade sintética de todas as aparências" (A 128), uma faculdade de juízos e a "faculdade de regras". Sob esta última forma, o entendimento "está sempre ocupado em investigar as aparências com a intenção de lhes encontrar quaisquer regras" (A 126). Essas regras, entretanto, "derivam *a priori* do próprio entendimento", porquanto este é também caracterizado como "o legislador da natureza" (ibid.). Em uma das interpretações que a descrição de Kant do entendimento parece su-

gerir, o entendimento recebe da sensibilidade os materiais da experiência, os quais processa, então, mediante sua subsunção numa lei. Mas isso não faz jus à dignidade plena que ele confere ao entendimento como o "legislador da natureza", pois ele está apto a "proporcionar às aparências a sua conformidade às leis e assim tornar possível a experiência" (A 126).
As relações que Kant estabelece entre entendimento e sensibilidade são extrema-• mente intrincadas e complexas, e consistem em reunir intuições e conceitos que, quanto ao mais, são heterogêneos. Ambos são representações, mas enquanto as primeiras se originam na receptividade da sensibilidade humana, os segundos se originam na espontaneidade do entendimento. Intuições e conceitos devem adaptar-se mutuamente de um modo que respeite sua heterogeneidade mas que, não obstante, permita a realização de sua síntese. Kant aventura-se a descrever como isso é realizado no esquematismo e nos princípios. As relações do entendimento com a razão são caracterizadas de um modo mais simples e direto. O entendimento assegura "a unidade das aparências mediante regras", ao passo que a razão é a faculdade de "unificar as regras do entendimento mediante princípios" (CRP A 302/B 359). Enquanto o entendimento está restrito à gama de experiência possível, a razão "refere-se sempre à totalidade absoluta na síntese de condições" (A 326/B 382); isso impele os conceitos do entendimento para além de seus legítimos limites e gera as inferências falaciosas minuciosamente investigadas na "Dialética transcendental" de CRP.
O entendimento foi o lugar de considerável soma de oposição à filosofia crítica. As primeiras "metacríticas", como as de Hamann (1967) e Herder (1953), objetaram à separação de entendimento e sensibilidade, ao passo que críticos ulteriores, como Fichte (1794) e Hegel (1807, 1812), criticaram a separação de entendimento e razão. Gerações subseqüentes de críticos, sobretudo Nietzsche e os

neokantianos do final do século XIX, resistiram à tendência de Kant de transformar a discussão de atos de entendimento na dissecação da faculdade de entendimento. Essa corrente de crítica, que se fundiu com as leituras antipsicológicas da filosofia de Kant, permaneceu extremamente influente durante o século XX e será encontrada em forma razoavelmente pura pelos leitores de *The Bounds ofSense* (1966), de Strawson.
entusiasmo *ver também* AFETO; HISTÓRIA; IMAGINAÇÃO; SENTIMENTO; SUBLIME Entusiasmo é um sentimento do sublime resultante da combinação de uma idéia com um afeto. É descrito em OBS como a inflamação" da mente por um princípio, seja este configurado nas "máximas de virtude patriótica, ou de amizade, ou de religião", mas distinto do fanatismo, o qual "acredita sentir uma comunhão imediata e extraordinária com uma natureza superior" (OBS, p.108). Kant mantém essa distinção em CJ, onde entusiasmo é descrito como o "desencadeamento" e o fanatismo como "anomalia" da imaginação. Como o afeto da idéia de bem, o entusiasmo imprime ao *Gemüt* "um impulsa de muito mais forte e duradoura eficácia que o estímulo recebido através de representações sensíveis" (CJ §29). Resulta da fusão de afeto, idéia e imaginação, e pode servir como um incentivo à ação. As implicações do entusiasmo para a filosofia da história de Kant foram exploradas por Lyotard em *The Differend* (1983), onde é descrito como a paradoxal "apresentação abstrata que apresenta o nada". Como irrupção da idéia no afeto e na ação, o entusiasmo é capaz de inspirar acontecimentos que quebram o contínuo da história; o

principal exemplo disso, para Kant, foi a sua contemporânea Revolução Francesa, inspirada pela idéia de república, um evento que foi tanto o resultado de entusiasmo quanto a fonte de sentimentos entusiásticos em seus espectadores.

epistemologia

Este termo, que significa teoria do conhecimento, é derivado do grego *episteme*, conhecimento, e *logos*, uma apresentação de; não foi usado por Kant e só apareceu mais tarde, em meados do século XIX. O vocábulo alemão *Erkenntnistheorie* (teoria do conhecimento), freqüentemente traduzido como epistemologia, também é pós-kantiano, e foi criado por K.L. Reinhold como parte de sua tentativa de transformar a filosofia crítica numa teoria da representação em *Letters on the Kantian Philosophy* (1790-92). Isso traduziu um termo usado por Baumgarten—*gnoseologia* — de que Kant tinha conhecimento e ao qual aludiu em algumas ocasiões insignificantes. Paradoxalmente, portanto, embora a filosofia de Kant viesse desde então a ilustrar a teoria do conhecimento, ou epistemologia, ele próprio não usou a palavra ou qualquer sinônimo dela. Isso sugere que a leitura da filosofia critica como um projeto epistemológico é uma interpretação anacrônica, *post hoc*, baseada na preocupação do século xix em distinguir entre epistemologia e ontologia. O próprio Kant descreveu a "Analítica transcendental" de CRP — o seu texto aparentemente mais "epistemológico" — como uma reformulação da ontologia (ver CRP A 247/B 303). Uma vez que a distinção anacrônica entre epistemologia e ontologia está suspensa, muitas das características desconcertantes de CRP tornam-se menos enigmáticas, como a asserção de que "as condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência"* (CRP A 158/B 197). Desde a perspectiva do século XIX, essa asserção é inexplicável, parecendo confundir as ordens ontológica e epistemológica.

Esclarecimento

[Aufklàrung] ver ILUMINISMO

escritos políticos

ver também CONSTITUIÇÃO; COSMOPOLITISMO; CULTURA; ESTADO; FEDERALISMO; HISTÓRIA; SOCIABILIDADE

Kant deu muitos passos no rumo de uma filosofia política no decorrer de suas aulas sobre geografia e antropologia, mas só com os seus artigos para a pró-iluminista *Berlinische Monatsschrift*, a partir de meados da década de 1780, é que ele começou a desenvolver uma filosofia política pública e explícita. Os primeiros trabalhos que podem ser incluídos sob esse título são IHU e RPE. Em mu, ele considerou a realização de uma "sociedade civil que pode administrar universalmente a justiça", isto é, combinar "liberdade sob leis externas" com "força irresistível" (p.22, p.45), como o mais difícil e decisivo problema a ser resolvido pela raça humana. Anuncia o que irá tornar-se o principal tema da filosofia política de Kant, a saber, o relacionamento entre uma constituição civil justa e a paz internacional. Em RPE, Kant pede a mais ampla arena política de debate político, contribuindo para a articulação de uma esfera pública civil para discussão de assuntos políticos.

O padrão estabelecido nesses textos pré-revolucionários persiste nos escritos depois da Revolução Francesa (1789), os quais aludem com entusiasmo crítico aos acontecimentos na França. O primeiro deles foi CJ, que comentadores como Arendt (1989) e Lyotard (1991) consideraram conter em sua exposição sobre juízo reflexivo o cerne da filosofia política de Kant. CJ também contém interessantes comentários na Parte II sobre a constituição do estado e a sociedade civil (§83), assim como reflexões sobre a Revolu-

ção Francesa (§65). Contribuições adicionais para uma filosofia política explícita foram também feitas em TP (1793) e, sobretudo, em PP (1795). Este último texto é a mais ponderada afirmação da natureza republicana de uma constituição civil justa e sua contribuição para a paz mundial; se lido paralelamente com as seções políticas de MC (1797), oferece um bom vislumbre do caráter liberal mas antidemocrático da filosofia política de Kant.

As fontes da filosofia política de Kant não devem, porém, ficar restritas aos seus ensaios políticos. Os *insights* políticos estão presentes não só em FMC e CRPr mas também em CRP; são ainda evidentes as intervenções de Kant na política institucional, como as da universidade em CF e as da igreja em RL. As implicações dos textos ostensivamente políticos para a interpretação de Kant em geral foram destacadas em obras recentes, as quais se concentram no que Lyotard descreveu como a "quarta crítica" da razão histori-co-política. Isso confere uma nova perspectiva não só para a filosofia moral e teórica de Kant, mas também para a política da crítica em geral.

escritos pré-críticos

Numa carta a J.H. Tieftrunk datada de 13 de outubro de 1797, Kant concordou com uma proposta para "publicar uma coletânea dos meus escritos menores", mas com a ressalva de que "eu não desejaria que a coleção fosse iniciada com qualquer coisa anterior a 1770, ou seja, à minha dissertação sobre o mundo sensível **e** o mundo inteligível" (CFi, p.239). Com isso, ele repudiou efetivamente todos os escritos do "período pré-crítico" com a exceção do último, a Dl. O seu juízo sobre os escritos entre 1746 e 1770, o que soma 25 textos publicados, tem sido, de um modo geral, tacita-mente aceito pelos estudiosos de Kant. Com poucas exceções dignas de nota, esses textos foram relativamente negligenciados, sobretudo em comparação com a indústria in-terpretativa montada em torno dos textos críticos; muitos dos escritos pré-críticos continuam não traduzidos e são *terra ignota* até para muitos estudiosos de Kant.

A tendência daquelas interpretações de Kant que se referiram aos escritos pré-críticos foi de serem seletivas, esquadrinhando os textos em busca de temas que são mais tarde desenvolvidos nos escritos críticos, tais como "dedução transcendental", "causalidade" ou "juízo". Este uso dos textos envolve o perigo de restringir sua exegese à ilustração de uma idéia interpretativa favorita. Mesmo com a maior boa vontade do mundo, é difícil encontrar uma estrutura de classificação que abranja toda a diversidade dos escritos pré-críticos. Entretanto, existe um conjunto de temas freqüentes, os quais podem ser reunidos sob o problema geral das condições e possíveis futuros para a metafísica.

Para o Kant pré-crítico, assim como, na verdade, para o crítico, metafísica significava especificamente a metafísica wolffiana em que ele tinha sido instruído e que passou toda a sua vida profissional ensinando. O influente sistema wolffiano de filosofia, em

Essa interpretação é contestada por I. Maus. Cf. *Zur Aufklàrung der Demokratietheorie. Rechtsund demokratietheoretische Überlegungen in Anschluss an Kant* [Para o esclarecimento da teoria da democracia. Considerações teórico-jurídicas e teórico-democráticas a propósito de Kant]. Frankfurt: Suhrkamp, 1994. Cf. também E.-O Czempiel. "O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz", in V. Rohden (org.), *Kant e a instituição da paz.* Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997, p.99-142 (N.R.T.).

suas versões alemã e latina, começou com uma propedêutica lógica e foi seguido por uma metafísica e, depois, uma ética e uma política. O conteúdo da metafísica estava organizado em termos de uma metafísica geral, ou "ontologia", e de uma "metafísica especial", a qual engloba a teologia, a cosmologia e a psicologia. O objeto da ontologia era o "ser em geral", enquanto os da teologia, cosmologia e psicologia eram o ser de Deus, o mundo e a alma. Essas divisões forneceram as frentes em que Kant deu continuidade à sua crítica da metafísica e informaram até os seus mais declaradamente específicos e estreitamente definidos textos pré-críticos.

A preocupação com o estado e o futuro da metafísica já é evidente na primeira obra publicada de Kant, *Gedanken von der wahren Schàtzung der lebendigen Kràfte* [Idéias para uma verdadeira avaliação das forças vivas] (1747). Essa meditação acadêmica sobre disputas, na época, a respeito da natureza da força é informada por uma agenda metafísica. No § 19, Kant conclui a primeira seção sobre "A força dos corpos em geral", ponderando que "A nossa metafísica está, como muitas outras ciências, de fato, somente no limiar de um saber bem fundamentado; só Deus sabe quando ela cruzará esse limiar". Isso acontece porque todos querem possuir saber, mas relutam em promover o esforço necessário para assegurarem-se de que ele está bem fundamentado. Ao longo de todo esse texto, Kant alude repetidas vezes à tensão entre a ciência natural e a metafísica, insinuando que a metafísica não se sai bem do confronto. O palco para o envolvimento de Kant com a metafísica já está montado em termos dos conceitos de matéria, espaço e tempo.

Foi alegado que, depois de FV, Kant só voltaria a temas filosóficos específicos em 1762, e que os escritos entre 1747 e aquela data eram predominantemente de interesse para a história da ciência. Esses textos, incluindo reflexões sobre a Terra, como "A questão sobre se a Terra está envelhecendo, considerada de um ponto de vista físico" (1754, ver também textos de 1755e 1756), sobre meteorologia (1766,1757) e sobre cosmologia (HGN), representam, não obstante, meditações sobre questões metafísicas tais como o papel de Deus em acontecimentos naturais e a natureza do universo e da criação. Eles são, além disso, entremeados por uma reflexão explícita sobre metafísica, a saber, a "Nova elucidação dos princípios do conhecimento metafísico" (1755). Este escrito critica a metafísica wolffiana e, em particular, a centralidade do princípio de contradição para a sua explicação de ser e de verdade. A tese, repartida em três seções, começa com uma crítica do princípio de contradição; prossegue como uma análise das questões teóricas e práticas de um princípio de "fundamento determinante" e chega a dois novos princípios de conhecimento metafísico, a saber, os princípios de sucessão e coexistência. Embora estes se expressem no idioma de uma metafísica de substância, apontam claramente para o fato de Kant concentrar sua renovação da metafísica nas questões de tempo e espaço, com seus problemas associados de movimento e causalidade. Esses temas foram retomados na *Nova teoria do movimento e do repouso* (1758), onde Kant investe contra o "ra-merrão wolffiano" e defende a relatividade dos juízos de movimento e repouso.

A partir de 1762, os escritos de Kant tornam-se mais explicitamente concentrados em questões filosóficas, mas as preocupações acerca das condições e perspectivas para a metafísica continuaram a predominar. Em *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas* (1762), Kant focaliza o ato de julgar, que ele situa no âmago das figuras silogísticas. Entre os vários assuntos interessantes que aborda nesse notável ainda que breve ensaio, estão as relações entre juízo e conceitos e entre juízo e reflexão, a existência de um certo

número de juízos indemonstráveis no saber humano e a distinção entre diferenciação lógica e física. Essa distinção, que marcou uma crítica decisiva do princípio de contradição de Wolff, foi depois aprofundada em GN e ICP, e ampliada neste último texto para uma distinção entre o método matemático sintético de filosofia usado por Wolff e um método analítico recomendado por Kant. As preocupações anteriores de FS anunciam, por sua vez, uma série de temas e problemas de ordem mais geral, que Kant continuou trabalhan-. do já dentro do período crítico.

Um outro novo e importante caminho encetado em FS expressa-se no ponto de vista de que a preocupação tradicional com as formas do silogismo está na raiz do "destino do entendimento humano", condenado a "meditar sombriamente sobre questões profundas e a cair em idéias bizarras, ou a perseguir audaciosamente objetivos grandes demais para a sua capacidade de apreensão e a construir castelos no ar" (p.57, p.100). E precisamente essa característica das inferências silogísticas da razão que Kant identificará em CRP como a raiz das inferências dialéticas da metafísica especial. Começou a criticá-las em UAP, onde se recusou a tratar a existência como um predicado que podia ser legitimamente atribuído a Deus. A crítica do silogismo prolonga-se numa crítica geral à metafísica predominante em sv, onde Kant censura "os que erguem castelos no ar" e aponta Wolff e Crusius como tais "sonhadores da razão" (p.342, p.329). A despeito das enormidades metafísicas perpetradas por Swedenborg, que Kant satiriza nesse texto, ele termina com uma declaração de amor à metafísica. Afirma que sua atração decorre de suas duas

principais características, uma das quais é "perscrutar as propriedades mais recônditas das coisas", a qual somente oferece desapontamento, e a outra é "conhecer os limites da razão humana" (sv p.268, p.354). Esta última noção, a metafísica como autoconhecimento, leva a metafísica "de volta aos seus humildes fundamentos na experiência e no senso comum" (sv p.368, p.355).
O caráter programático da declaração de amor de Kant à metafísica é inconfundível, mesmo em plena e implacável sátira em sv. Como auto-conhecimento, ou conhecimento dos limites da razão, a metafísica passa a ser uma íntima aliada da antropologia. Essa corrente da obra de Kant vem à tona em OBS, a qual usa a distinção do belo e do sublime como quadro de referência através do qual aprofundar um certo número de reflexões antropológicas muito distantes do "espaço vazio para onde as asas de borboleta da metafísica nos alçaram" (OBS p.368, p.355). Uma tendência análoga é discernível em DRE, a qual, embora defendendo ostensivamente o espaço absoluto newtoniano contra a versão relativa dos wolffíanos, descobre uma terceira posição que consiste em examinar as origens corpóreas da diferenciação espacial. A descrição de Kant do espaço absoluto como um "conceito fundamental" que "torna possível toda a sensação exterior" assinala um ponto de transição entre (a) uma compreensão objetiva e (b) uma compreensão subjetiva mas não relacionai de espaço.
As reflexões metafísicas dos escritos pré-críticos estão reunidas no último texto desse período, a Dl. A obra começa com algumas reflexões cosmológicas sobre o conceito de mundo, mas agora descrito em termos de síntese, intuição e entendimento. Kant apressa-se em sublinhar que os limites da mente humana são freqüentemente confundidos como sendo os das próprias coisas. O texto passa depois a estabelecer esses limites, refletindo sobre a distinção entre coisas sensíveis e coisas inteligíveis, assim como sobre o conhecimento sensível e intelectual. Kant critica repetidamente a metafísica wolffiana

por confundir essas esferas, em detrimento da metafísica, e redefine esta última como os "princípios primeiros do uso do entendimento puro" (§8), os quais abrangem os princípios do conhecimento sensível e intelectual. Os primeiros são, sobretudo, os "princípios da forma do mundo sensível" (§13), a saber, tempo e espaço. Estes são apresentados como formas subjetivas que são pressupostas pelos sentidos. À apresentação destas segue-se uma breve e relativamente subdesenvolvida seção sobre o "princípio da forma do mundo inteligível", seguida por uma seção sobre "método em metafísica", a qual numera os "axiomas sub-reptícios" que surgem quando não é observada a distinção entre conhecimento sensível e intelectual.

Com Dl, está montada grande parte do plano geral de CRP, muito embora os detalhes da obra necessários para "cruzar o limiar" e fazer da metafísica uma ciência adequadamente fundamentada exigiria mais uma década de trabalho, a chamada "década silenciosa". Apesar das diferenças no estilo entre os escritos de antes e depois da "década silenciosa", há uma continuidade entre os períodos pré-crítico e crítico que pode ser resumida como o diagnóstico do estado doentio da metafísica e a prescrição de um austero regime de autoconhecimento para assegurar-lhe a sobrevivência.

espaço *[kora, spatium, Raum] ver também* CONTRAPARTIDA INCONGRUENTE; ESPAÇO E TEMPO; ESTÉTICA; FORÇA; INTUIÇÃO; METAFÍSICA; TEMPO

Na *Física,* Aristóteles explorou algumas das "dificuldades que podem ser suscitadas a respeito da natureza essencial" do espaço (1941, 210a, 12), dirigindo seus comentários críticos contra a identificação por Platão de espaço (ou receptáculo, *kora)* com matéria *(hyle).* A dificuldade básica em conceber a "natureza essencial" do espaço resulta de ser-lhe inaplicável a distinção de matéria e forma, uma característica que é ressaltada pelo fato do movimento no espaço, pois "à medida que [o espaço] é separável da coisa, não é a forma: na condição de continente, é diferente da matéria" (1941,209b, 31). A sugestão de Aristóteles é que o espaço é "a fronteira do corpo continente, na qual ele está em contato com o contido" (1941,212a, 6), reunindo assim os aspectos formais e materiais do espaço na noção do limite.

Muito pensamento subseqüente em torno de espaço permaneceu dentro dos parâmetros definidos por Platão e Aristóteles, com posições oscilando entre considerar o espaço, em termos platônicos, como um receptáculo ou "vaso" para objetos em movimento ou, em termos aristotélicos, como os limites de tal receptáculo ou vaso. A dificuldade básica identificada por Aristóteles persistiu na tradição filosófica e consistiu em como especificar a natureza do espaço se não estava identificado com matéria ou forma.

A compreensão cartesiana de espaço inclinou-se para a posição platônica, com a identificação de espaço com "extensão em comprimento, largura e profundidade" (Descartes, 1644, p.46). Ao considerar a extensão como substância material, ele pôde pensar na mudança de lugar como acidental e manter a identidade de espaço e extensão: "atribuímos uma unidade genérica à extensão de espaço, de modo que, quando o corpo que preenche o espaço foi mudado, não se considera que o próprio espaço tenha mudado mas que continua sendo uma só e mesma coisa" (ibid., p.44). A posição de Descartes provocou o surgimento de várias e fascinantes direções de crítica, as quais figuram todas na definição kantiana de espaço.

Uma direção, adotada por Newton, rompeu com a identificação cartesiana de espaço e extensão, ao distinguir entre espaço absoluto e relativo. O primeiro é o espaço de Deus, o segundo é o espaço da percepção humana: o espaço absoluto é "sem relação com qualquer coisa externa, permanece sempre semelhante e imutável. O espaço relativo é alguma dimensão ou medida móvel dos espaços absolutos que os nossos sentidos determinam por sua posição em relação aos corpos e que comumente passa por ser espaço • imóvel (Newton, 1687, p.8). Uma outra posição, desenvolvida pelo rival de Newton, Leibniz, rejeita as opiniões de Descartes e de Newton de que o espaço é, em algum sentido, substancial; em sua "Correspondência com Clarke" (1715-16), defende a tese de que o espaço é relativo, uma "ordem de coisas que existem ao mesmo tempo, consideradas como existindo juntas" (Leibniz, 1976, p.682). Entretanto, o que é ordenado pelo espaço não são simplesmente coisas existentes, mas substâncias metafísicas ou mônadas, e sua ordem está em plena conformidade com a razão. Locke, também criticando os cartesia-nos, considera o espaço uma simples idéia que é convertida em medidas de distância e em figuras. Para Locke, as fontes da idéia de espaço são os sentidos da visão e do tato, pois é tão evidente para ele que "os homens percebem, por sua visão, uma distância entre corpos de diferentes cores, ou entre as partes do mesmo corpo, quanto que vêem as próprias cores" (1690, p.80). Ao considerar o espaço uma simples idéia, ele está em condições de evitar os dilemas suscitados ao conceber-se o espaço como uma substância, material ou não material (ver 1690, p.85).

Em seus escritos pré-críticos das décadas de 1740 e 1750, ós pensamentos de Kant a respeito de espaço estavam, de um modo geral, de acordo com a tradição da crítica de Leibniz a Descartes. Em FV, ele critica a compreensão cartesiana de substância como extensão, argumentando, com Leibniz, que um corpo possui força antes de extensão, e que a extensão pode, assim, ser considerada um acidente da força.

A partir dessa noção de força substancial, Kant defendeu o ponto de vista de que "não haveria espaço nem extensão se as substâncias não tivessem força por meio da qual podem agir fora de si mesmas" (FV §9). O caráter das leis de força substancial "determina o caráter da união e composição de uma multiplicidade delas" (§10), as quais são expressas em extensão e espaço tridimensional. Kant acrescenta que se Deus tivesse escolhido uma lei diferente para a relação de forças, isso teria levado a uma extensão e um espaço "com propriedades e dimensões diferentes" daquelas que nos são familiares, uma observação que sugere a possibilidade de uma "ciência de todas essas possíveis espécies de espaço [o que] seria, indubitavelmente, a suprema tarefa que um entendimento finito poderia empreender no campo da geometria" (ibid.). Com isso, Kant situa efetivamente a validade da geometria euclidiana dentro dos limites de um espaço possível, mas não do único espaço possível.

Embora em FV passe a analisar os aspectos subjetivos do espaço, o seu enfoque primordial tanto aí quanto em textos como FNM, incide sobre o espaço como o fenômeno das relações entre forças substanciais. Em FV, ele atribui a "impossibilidade, que observamos em nós mesmos, de representar um espaço de mais de três dimensões" ao fato de a alma ser constituída de tal modo que é "afetada" ou "recebe impressões de fora de acordo com o quadrado inverso das distâncias". Em FNM, o enfoque é de novo sobre as relações objetivas da força substancial que produzem espaço e está, uma vez mais, deliberada-mente dirigido para uma defesa da metafísica leibniziana da força contra a geometria cartesiana da extensão. As forças principais agora consideradas são as de atração e repul-

sa, mas o espaço continua definido em termos leibnizianos "não como uma substância mas como uma certa aparência da relação externa de substâncias" (FNM p.481, p.57). O espaço, portanto, é a aparência de substâncias que se relacionam em termos das forças de atração e repulsa; é ainda definido objetivamente e, pelo menos nesse texto, sem qualquer referência ao sujeito.

A partir de meados da década de 1760, o entendimento de Kant de espaço parece ter mudado de forma considerável, afastando-se da definição leibniziana de espaço como a relação objetiva de substâncias para adotar um ponto de vista mais subjetivo. Esse desenvolvimento resultou das crescentes dúvidas que Kant parece ter nutrido a respeito da filosofia leibniziana/wolffiana. A anterior noção leibniziana de Kant da metafísica que proporcionou *insights* sobre a relação de forças negada à geometria cartesiana, o que era ainda evidente em FNM, é sucedida em sv por uma definição da metafísica como a "ciência dos *limites da razão humana"* (p.368, p.354). Ao examinar as alucinações dos místicos e dos filósofos em sv, Kant desenvolveu uma avaliação do papel da percepção subjetiva na constituição do espaço. Esse *insight* é evidente em DE, onde Kant se desloca de uma posição leibniziana para uma newtoniana. Ostensivamente, o ensaio é uma defesa do espaço absoluto de Newton por meio de um desenvolvimento da *analysis situs* de Leibniz, sua antecipação da topologia, contra a metafísica leibniziana. Pelo estudo dos fenômenos de direção e orientação no espaço, Kant esperava mostrar que o espaço, como um "ordenamento", só era defensável com referência ao espaço absoluto. A afirmação de que "a direção ... em que essa ordem das partes está orientada refere-se ao espaço exterior à coisa" é superada pela afirmação de que a ordem das coisas no universo deve ser orientada de acordo com o "espaço universal como uma unidade, da qual toda extensão deve ser vista como uma parte" (DE p.378, p.365-6).

A adesão de Kant à doutrina do espaço absoluto de Newton foi de curta duração, mas os meios pelos quais ele procurou estabelecer sua validade em termos de "os juízos intuitivos de extensão" estavam destinados a ter futuro no desenvolvimento de seu pensamento. As três dimensões de espaço que em FV e FNM eram derivadas da lei da relação entre forças substanciais, são agora atribuídas à experiência de ser corporificado. Afastando-se dos três planos interseccionais que figuram um espaço em três dimensões, Kant afirma que "o fundamento essencial, em cuja base formamos os nossos conceitos de direções no espaço, deriva da relação desses planos interseccionais com os nossos corpos" (DE p.379, p.366). As orientações acima-abaixo, adiante-atrás, esquerda-direita, são todas derivadas da experiência espacial de um corpo imóvel de pé, e são descritas como "sensações distintas". Essas distinções no âmbito da experiência espacial dão origem ao fenômeno das contrapartidas incongruentes, um fenômeno que, para Kant, refutou decisivamente a concepção de Leibniz de espaço como uma ordem racional, assim como o seu corolário da identidade de indiscerníveis. O fenômeno das contrapartidas incongruentes, baseado em diferenciações espaciais fundamentais, sugere que objetos conceitual-mente idênticos diferem em termos de orientação espacial.

Em DE, Kant relaciona sistematicamente as diferenciações observadas no interior do espaço com "o *espaço absoluto* e *original"* que, embora não seja um objeto de sensação exterior, é um "conceito fundamental que, em primeiro lugar, torna possível todas as sensações exteriores" (p.383, p.371). Kant reconhece que a sua distinção newtoniana entre espaço relativo e absoluto "não está isenta de dificuldades" e que estas surgem "quan-

do se tenta filosofar acerca dos dados fundamentais do nosso conhecimento" (p.383, p.372). Entretanto, postular um espaço absoluto contraria a sua nova definição de metafísica como a ciência dos limites da razão humana. Assim, dois anos depois, em Dl, a posição de Kant acerca do espaço foi radicalmente alterada de novo, mas de um modo que se baseia nas posições que ele estabelecera até então. A sua nova posição rejeita a identificação cartesiana de matéria e espaço, assim como a idéia leibniziana de espaço como uma ordem quase racional de substâncias; o momento newtoniano de DE também foi deixado para trás, e a noção lockiana de espaço como uma abstração dos sensíveis foi coerentemente rejeitada. O que permanece é um entendimento de espaço como: (a) uma ordem de relações entre objetos dos sentidos, mas sem o ordenamento objetivo de forças substanciais subjacentes neles; (b) a coordenação de objetos dos sentidos de acordo com diferenças não conceituais; (c) tornar possíveis objetos dos sentidos sem serem derivados deles; e (d) um fenômeno inseparável da experiência humana de possuir um corpo.

A mudança para uma compreensão mais subjetiva de espaço coincidiu com uma nova insistência em rever a definição da metafísica. A metafísica deixou de ser equiparada à ciência de forças substanciais, para ser agora definida como a ciência dos limites do conhecimento humano. A geometria, nessa nova definição, deixa de ser oposta à metafísica e passa a ser reconhecida como a ciência das relações espaciais. Mas tampouco se considera já que tais relações consistam meramente nas formas e quantidades assumidas pela extensão; elas são agora admitidas em referência a propriedades da intuição humana do espaço. Em Dl, o espaço não é mais "algum elo real e absolutamente necessário, por assim dizer, ligando todas as substâncias e estados possíveis" (Dl § 16), mas tornou-se um dos princípios da forma do mundo sensível. Como tal, o espaço é uma intuição, o que significa que é, a par do tempo, parte da coordenação

passiva da mente de objetos dos sentidos (Dl § 10) e assim inseparável 'da sensibilidade receptiva de um sujeito. Como intuição, o espaço não é espontâneo e discursivo à maneira de um conceito mas, não obstante, coordena objetos dos sentidos; não os inclui sob conceitos gerais, mas *apreende-os* "imediatamente ou como algo singular" e, assim fazendo, "reveste-os com um certo *aspecto"* (DI §4). Mais que isso, o espaço não é derivado por abstração de objetos dos sentidos, porém é "uma condição sob a qual alguma coisa pode ser o objeto de nossos sentidos" (DI §10).
Kant especifica essas características em Dl §15, onde destaca cinco características significativas da definição do espaço. A primeira é que a possibilidade de "percepções exteriores *pressupõe,* enquanto tais, o conceito de espaço; não o cria", com o seu corolário de que "coisas que estão no espaço afetam os sentidos, mas o próprio espaço não pode ser derivado dos sentidos" (§15). A segunda é que o espaço "é *uma representação* que encerra todas as coisas *dentro de si;* não é um conceito abstrato contendo-as *sob sf* (ibid.). A conseqüência disso é que o espaço é, em terceiro lugar, uma "intuição pura" ou conceito singular, que é "a forma fundamental de toda a sensação exterior". Não pode ser derivada, quer de sensações, quer de conceitos; a respeito destes últimos, Kant revive a sua demonstração da direcionalidade intrínseca do espaço e das contrapartidas incongruentes para mostrar que existem propriedades de objetos no espaço que "não podem ser descritas discursivamente" (ibid.). Kant não usa agora esses argumentos em apoio da existência do espaço absoluto mas, antes, para alegar, em quarto lugar, que "o *espaço não é algo objetivo e reaF* Negando explicitamente as teorias newtoniana e leibniziana

de espaço, Kant diz que este não é substância, acidente ou relação, mas é "subjetivo e ideal", resultando da "natureza da mente de acordo com uma lei estável como um esquema, por assim dizer, para coordenar tudo o que é externamente sentido" (ibid.). Em quinto lugar, enfim, embora o espaço seja subjetivo e ideal, constitui, não obstante, "o alicerce de toda a verdade na sensibilidade exterior". Isso é porque as "coisas não podem apresentar-se aos sentidos sob qualquer aspecto, salvo por mediação do poder da mente, a qual coordena todas as sensações de acordo com uma lei que é estável e inerente na natureza da mente" (ibid.). As coisas só podem ser fenômenos por efeito do espaço, e só de acordo com ele pode a natureza apresentar-se aos sentidos.

Com essas teses, Kant antecipa muitos dos argumentos a respeito do espaço apresentados em CRP, onde o espaço é discutido, a par do tempo, na "Estética transcendental". Ambos são agora descritos como intuições *apriori* puras: são puras na medida em que não podem ser derivadas nem da sensibilidade nem do entendimento; *apriori* conforme antecipam ou são pressupostos pela percepção sensível; e intuições porquanto coordenam uma multiplicidade sem subsumi-la na forma de um conceito. Kant justifica o caráter puro, *apriori* e sintético do espaço por meio de uma exposição metafísica e uma transcendental. A exposição metafísica consiste "na apresentação clara (embora não necessariamente pormenorizada) do que pertence a um conceito" (CRP A 23/B 38). Neste caso, Kant mostra que o espaço não pode ser derivado da "experiência externa" mas é uma "representação *apriori,* que fundamenta necessariamente todas as aparências externas" (CRP A 24/B 39); ele mostra ainda que o espaço é uma intuição pura e, assim, distinta de um conceito, e que é uma "grandeza infinita *dada",* a qual, em vez de um conceito, "encerra *em si* uma infinidade de representações" (CRP B 40). Na concomitante exposição transcendental, Kant usa a geometria como um corpo de "conhecimento sintético *a priorf* que decorre do princípio de espaço.

Com base nessas exposições, Kant conclui que o espaço não representa uma propriedade das próprias coisas ou de suas relações mútuas. É "a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa" (CRP A 26/B 42). É a condição para que as coisas sejam aparências para nós, e como não existe outro meio de acesso a elas, salvo através do espaço, pode-se dizer que ele possui validade objetiva em relação a "tudo o que nos possa ser apresentado exteriormente como objeto" (CRP A 28/B 44). Intuições de objetos sob o aspecto de espaço são, pois, adaptadas aos — e pelos — conceitos do entendimento, a fim de produzirem experiência e saber. As pretensões de conhecimento de objetos que não respeitam os limites espaciais (e, é claro, temporais) da intuição humana têm de ser desqualificadas como inválidas. Embora a posição crítica de Kant sobre espaço apresente uma sutil síntese crítica de numerosas posições filosóficas sobre a questão, ela deixa por resolver, sob muitos aspectos, as dificuldades aristotélicas relativas à natureza do espaço. O alinhamento do espaço como uma forma de intuição com a receptividade passiva leva a problemas na concepção de como o espaço pode coordenar passivamente objetos dos sentidos. Kant não segue a sugestão de Aristóteles de concentrar-se no espaço como limite, preferindo destacar o seu caráter coordenativo, mas compartilha claramente da sua dificuldade de não ser capaz de distingui-lo de forma convincente da matéria e da forma. Ao considerar o espaço uma intuição que contém em si um "número infinito de representações" que, num certo aspecto, ele "reveste", pode-se dizer que Kant redescreveu a dificuldade em vez de propor para ela uma solução convincente.

espaço e tempo *ver também* CONTRAPARTIDA INCONGRUENTE; ESQUEMA(TISMO); ESTÉTICA; INTUIÇÃO; POSIÇÃO; SENSIBILIDADE

Espaço e tempo são tratados em conjunto na seção três de Dl como os princípios da forma do mundo sensível. São os "esquemas e condições de tudo o que é sensível no conhecimento humano" (§13) e constituem o elemento formal da sensibilidade. Kant sustenta que são "intuições puras" (§14), "intuições" na medida em que "coordenam" objetos dos sentidos mas não os subsumem à maneira de conceitos, e "puras" na medida em que estão pressupostas na sensação de coisas e não podem, portanto, ser "abstraídas de sensações exteriores" (§15). Com tal argumentação, Kant está apto a distinguir a sua descrição de espaço e tempo do ponto de vista empirista de que são abstraídos de objetos dos sentidos, do ponto de vista racionalista de que são percepções confusas de uma ordem objetiva de coisas, e da distinção newtoniana entre espaço e tempo absolutos e relativos. Além disso, embora espaço e tempo coordenem objetos dos sentidos, não o fazem de acordo com "um princípio interno da mente" governado por "leis estáveis e inatas" (§4), o qual não é espontaneamente produzido pela mente. São aspectos da receptividade ou passividade da mente, em contraste com o trabalho ativo e espontâneo do entendimento, mas que, não obstante, organizam a matéria da sensação.

A discussão de espaço e tempo na "Estética transcendental" de CRP desenvolve ainda mais a perspectiva proposta em Dl. Espaço e tempo são formas *apriori* puras da intuição que, como sentido externo e interno, formam as condições necessárias da experiência interna e externa, bem como os objetos de tal experiência (CRP A 48-9/B 66). São *apriori na* medida em que "antecedem todo e qualquer ato de pensamento" (B 67), puras na medida em que não podem ser derivadas da experiência, formais porque ordenam "a diversidade da aparência" e intuições na medida em que a maneira como ordenam a matéria de sensibilidade é distinta da de um conceito (coordenam mas não subsumem sua diversidade). Como formas puras da intuição, estão aptas a legitimar corpos de saber tais como as matemáticas (em particular a geometria), as quais estão interessadas em explorar as propriedades das características formais da intuição.

O papel do espaço e do tempo dentro da estrutura da CRP consiste em coordenar os objetos da sensibilidade antes de sua unificação num juízo pelos conceitos do entendimento. Para fazê-lo, eles devem ser distintos dos conceitos espontaneamente produzidos do entendimento, embora organizem, ao mesmo tempo, a matéria da sensibilidade de um modo que se harmoniza com eles. Grande parte da ação filosófica de CRP está dedicada a mostrar como isso pode ser realizado mas, subjacente nela, está um conjunto de problemas gerados pela concepção de Kant de espaço e tempo. Esses problemas podem ser enunciados em função da dificuldade fundamental em sustentar que a mente é receptiva aos objetos que lhe são dados, ainda que os coordene em relações definitivas. Se a sensibilidade fosse

totalmente receptiva, não haveria lugar para qualquer atividade de coordenação; mas se essa atividade é admitida, então fica difícil ver como a sensibilidade pode ser tida como passiva. Se é dito, porém, que a sensibilidade está ativa na coordenação de objetos dos sentidos de acordo com relações espaço-temporais, então a natureza dos objetos como dados — o baluarte de Kant contra o idealismo — começa a parecer abalada. Entretanto, é impossível exagerar a importância de se estabelecer o espaço e o tempo como formas de intuição, uma vez que constitui a base não só das críticas de Kant ao em-pirismo e idealismo, mas também do seu questionamento sobre se Deus, o mundo e a

alma podem ser objetos legítimos do saber teórico, ou se são simplesmente a extensão ilegítima do saber para além dos limites espaço-temporais da sensibilidade humana.

espécie

ver GÊNERO

esperança

[elpis, spes, Hoffnung] ver também AMOR; FÉ
A esperança, a par da fé e do amor, participa do conjunto de "virtudes teologais" elaboradas inicialmente por São Paulo em Coríntios 13:13 (ver Santo Tomás de Aquino, 1952, II, 1,62). Contrastam com as quatro "virtudes cardeais" de temperança, justiça, prudência e fortaleza moral. As virtudes teologais eram os fins para os quais as virtudes cardeais eram os meios. Praticamente ausente da filosofia grega clássica, a esperança figura com destaque no Novo Testamento como uma expectativa escatológica de salvação futura; a importância da esperança é sublinhada pela descrição de Deus por São Paulo como o "Deus da esperança" (Romanos 15:13).
O conceito de esperança é central no pensamento de Kant e, no entanto, não é explicitamente abordado em parte alguma. Em sv, introduz uma "propensão da razão" na balança para pesar argumentos, afirmando que o prato com a inscrição "esperanças futuras" pesa sempre mais do que o marcado "especulação". Isso explica para Kant o fascínio com histórias de vida futura e de espíritos que a habitam. As nossas esperanças por um futuro superam os nossos juízos do presente. Essa "propensão da razão" para a esperança converte-se, em CRP, num dos três "interesses da razão" expressos nas seguintes interrogações: "1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?" (A 805/B 833). Ele sublinha o que está em jogo nessa indagação ao afirmar que "toda *esperança* tende para a *felicidade"* e chega "à conclusão de que *alguma coisa é* (que determina o fim último possível) *porque alguma coisa deve acontecer"* (A 806/B 834).
A estrutura extática da esperança é evidente em todos os escritos históricos e políticos de Kant. Em PP, ele entende que a garantia de que a paz perpétua não é uma "idéia vazia" reside na *"gegründete Hoffnung"* ou "bem fundamentada esperança" de que ela pode ser realmente alcançada; essa mesma esperança pode servir para realizar a idéia, trazendo-a do futuro para o presente (PP p.386, p.130). Também é evidente na filosofia prática, onde a esperança de uma vida eterna molda os cursos de ação adotados na vida presente. Menos óbvio mas igualmente significativo é o papel que ela desempenha na filosofia teórica, como é mostrado na interpretação de Heidegger do papel projetivo e pro-léptico da imaginação no ato de síntese descrito em *Kant e o problema da metafísica* (1929). Embora Kant não parecesse estar plenamente cônscio das implicações filosóficas do seu próprio conceito de esperança, elas foram expostas e mais desenvolvidas por filósofos do século XX, como Heidegger em sua noção de temporalidade extática, Benja-min com sua noção de tempo messiânico (ver Benjamin, 1973, p.255-66) e Bloch com sua vasta exploração de *O princípio de esperança* (1959).

espírito

ver GÊNIO; ILUSÃO

espontaneidade

ver também ÂNIMO *(GEMÜT);* APERCEPÇÃO; LIBERDADE; RECEPTIVIDADE; SÍNTESE
Espontaneidade é o aspecto teórico da liberdade e um análogo próximo de seu aspecto prático da autonomia. Tal como na discussão geral de Kant da liberdade, a espontaneida-

de combina as duas propriedades de liberdade *de* determinação externa e liberdade *para* autolegislar. O primeiro aspecto é proeminente em CRP, onde espontaneidade **é** oposta sistematicamente a (e está, no entanto, relacionada com) receptividade. No início da "Lógica transcendental", Kant identifica duas fontes de saber no *Gemüt:* "a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda **é** a capacidade de conhecer um objeto mediante essas representações (espontaneidade dos conceitos)" (CRP A 50/B 74). A primeira é depois descrita como sensibilidade, enquanto a segunda, ou "a faculdade do *Gemüt* de produzir representações de si mesmo" (A 5 l/B 75) é o entendimento. Só através da combinação de ambas as fontes pode o entendimento surgir—"a receptividade só unindo-se à espontaneidade pode tornar possíveis conhecimentos" (CRP A 97) — mas entender como isso ocorre requer que suas funções sejam primeiro rigorosamente distinguidas.

A função da espontaneidade é combinar o múltiplo dado pela sensibilidade ou sintetizá-lo na produção da experiência (ver CRP B 130). Isso exige da espontaneidade não só que seja purificada de todos os vestígios de receptividade, mas também que se dê a si mesma suas leis ou regras de síntese. Kant imagina dois casos-limite dessa purificação e autolegislação espontânea: o primeiro, explorado em CJ §77, imagina uma intuição espontânea que não exigiria o suplemento de universais a fim de gerar conhecimentos; o segundo, discutido em CRP, imagina a razão produzindo certas leis "estabelecidas *aprio-ri* e referentes à nossa existência (regras não puramente lógicas), ocasião para nos supormos legisladores totalmente *a priori* em relação à nossa própria existência..." (CRP B 430). Este último, afirma Kant, revelaria "uma espontaneidade pela qual a nossa realidade seria determinável, sem para tanto necessitarmos das condições da intuição empírica" (ibid.). Entretanto, essa espontaneidade é autolegislativa e condicionada no que se refere à receptividade e às condições da intuição.

Embora Kant reconheça que a fonte da espontaneidade é a liberdade — aquele "algo *a priori"* na "consciência da nossa existência" —, ele descreve o seu funcionamento de diversas maneiras. Numa nota de página em A, a espontaneidade é vagamente descrita como "a ação interna (espontaneidade) mediante a qual um conceito (um pensamento) torna-se possível", ao passo que em CRP é descrita primeiro, na "Dedução A", como o fundamento para a tripla síntese, e segundo, na "Dedução B", como o produto da imaginação produtiva. No primeiro caso, Kant desenvolve sua tese de que receptividade e espontaneidade são requeridas para tornar possíveis os conhecimentos. "Essa espontaneidade é então o princípio de uma tripla síntese que se apresenta de uma maneira necessária em todo o conhecimento, a saber, a *síntese da apreensão* das representações como modificação do ânimo na intuição; da *reprodução* dessas representações na imaginação e de seu *reconhecimento* num conceito" (CRP A 97). No segundo caso, o trabalho de síntese requerido para o conhecimento é executado pela "imaginação produtiva", a qual, "na medida em que a imaginação é espontaneidade" distingue-se da "imaginação *reprodutiva,* cuja síntese está inteiramente submetida a leis empíricas" (CRP B 152).

A descrição de Kant de espontaneidade foi radicalizada por Fichte (1794) como parte de uma tentativa deliberada para estabelecer a primazia da razão prática. Tomando uma direção já considerada mas rejeitada por Kant, Fichte propôs uma espontaneidade absoluta, análoga à espontaneidade da razão de Kant, a qual conteria em si mesma as limitações de sua própria espontaneidade (1794, p.272). Essa posição foi desenvolvida

ainda mais por Schelling (1800) mas rejeitada por Hegel, que desconfiava de qualquer pretensão de um "sujeito espontâneo absoluto" que, não obstante, era capaz e, na verdade, pedia para limitar-se a si próprio.

esquema(tismo) *ver também* ANALOGIA; HIPOTIPOSE; JUÍZO; PRINCÍPIO; SÍMBOLO O esquematismo do juízo "esquematiza conceitos *apriori* e aplica esses esquemas a toda síntese empírica, sem o que nenhum juízo de experiência seria possível" (PI §5). É um procedimento do juízo que adapta conceitos por outro lado heterogêneos às condições espaciais e temporais da intuição. Como tal, é uma espécie do gênero hipotipose ou "interpretação em termos de sentido" (CJ §59). A hipotipose envolve a apresentação de conceitos às intuições e o faz de duas maneiras: diretamente por meio de esquemas, indiretamente por meio de símbolos. Uma apresentação esquemática direta tem lugar naqueles casos (a saber, os juízos determinantes) "em que a intuição correspondente a um conceito compreendido pelo entendimento é dada *apriori"* (CJ §59). É também descrita como uma apresentação mecânica, na qual o juízo funciona "como uma ferramenta controlada pelo entendimento" (PI §V). Os esquemas de apresentação direta são contrastados com os símbolos de apresentação indireta. Estas últimas recorrem à analogia, na qual o juízo realiza uma dupla função: primeiro, aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível e depois, em segundo lugar, aplicar a simples regra da reflexão sobre essa intuição "a um objeto totalmente distinto e do qual o primeiro é apenas o símbolo" (CJ §59). O uso simbólico do juízo distingue-se do esquemático por ser "artístico" (PI §V), embora em VPM Kant descreva ambas as formas de juízo como esquematismos: a apresentação direta é um "esquematismo real (transcendental)", enquanto a indireta é "esquematismo por analogia (simbólica)" (VPM p.332, p.195).

Esquemas e esquematismo desempenham um importante mas controvertido papel na arquitetura de CRP.São examinados no primeiro capítulo da "Doutrina transcendental da faculdade de julgar", onde se afirma constituírem um "terceiro termo" (CRP A 138/B 177) que medeia entre conceitos tão diferentes e heterogêneos e a intuição. Desempenham um papel necessário na doutrina da faculdade de julgar, porquanto permitem a aplicação de categorias às aparências. Para fazê-lo, porém, devem ser homogêneos ao conceito e à intuição, tanto intelectuais quanto sensíveis, mas desprovidos, no entanto, das características definidoras de ambos (espontaneidade e receptividade). Se os esquemas são peculiares, muito mais deverá sê-lo, portanto, o trabalho do próprio esquematismo, o qual é descrito como "uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza e pôr a descoberto perante os nossos olhos" (CRP A141/B181). O esquematismo trabalha em duas direções: prepara a intuição para ser determinada pelo conceito, mas também adapta o conceito para aplicação à intuição. Em ambos os casos, permite a ocorrência do juízo ao oferecer "regras de síntese da imaginação" (CRP A 14l/B 180). Kant está, além disso, interessado em distinguir o esquema da imagem; o esquema não deve ser pensado exclusivamente em função da analogia da imagem visual, embora ocasionalmente lhe recorra, de fato.

Os esquemas das categorias ou "conceitos puros do entendimento" são dispostos em termos da tábua de categorias. O esquema das categorias quantitativas é o número, ao passo que os das categorias de qualidade são ser no tempo (realidade), não-ser no tempo (negação) e o mesmo tempo preenchido e vazio (limitação) (CRP A 143/B 182). Os esque-

mas de relação são "a permanência do real no tempo" (substância), "o real que, uma vez postulado arbitrariamente, é sempre seguido de alguma outra coisa" (causalidade) e a "simultaneidade, segundo uma regra geral, das determinações de uma substância com as da outra" (comunidade) (CRP A 144/B 183). Os esquemas de modalidade são "a determinação da representação de uma coisa em um tempo qualquer" (possibilidade), "a existência em algum tempo determinado" (efetividade) e "a existência de um objeto em todo o tempo" (necessidade). O que todos [estes esquemas] têm em comum é formarem uma categoria "capaz de representações unicamente como determinações *apriori* do tempo" (CRP A 1 45/B 184). Assim, o esquematismo e os esquemas têm a propriedade de dar "realidade" às categorias, ao mesmo tempo que restringem seu âmbito às aparências. Desempenham um papel central ao reunirem "pensamentos sem conteúdo", que de outra forma seriam vazios, e "intuições sem conceitos", que de outra forma seriam cegas. (CRP A 5 1/B 75). Através do esquematismo e dos esquemas é que aos conceitos, que são "meras funções do entendimento", se atribui um significado em relação à sensibilidade, a qual "realiza o entendimento ao mesmo tempo que o restringe" (CRP A 147/B 187).

O caráter do esquema é ilustrado num contexto muito diferente pela discussão da arte dos sistemas na seção de CRP sobre a "Arquitetônica da razão pura". Kant refere-se aí ao esquema como um modo de realizar a idéia de uma unidade sistemática da razão. Define-o como "uma pluralidade e uma ordenação das partes que sejam essenciais e determinadas *apriori* segundo o princípio definido pelo seu fim" (CRP A 833/B 861). O esquema apresenta-se aqui como um múltiplo e uma ordenação do múltiplo, participando assim, material e formalmente, na produção de um todo unificado. É técnico aquele esquema

que unifica empiricamente de acordo com "fins que são ocasionados de forma contingente", ao passo que um esquema derivado de uma idéia de razão é arquitetônico. Este último fornece um sumário antecipatório ou *monograma* de todo o sistema, uma referência que esclarece a anterior descrição de Kant do esquema como "um monograma, da imaginação *apriori* pura, através do qual, e de acordo com o qual, as próprias imagens tornam-se possíveis" (CRP A 141/B 181).

essência *[ousia, essentia, Wesen] ver também* ACIDENTE; DEFINIÇÃO; EXISTÊNCIA; FORMA; MATÉRIA; NATUREZA; SÍNTESE; SUBSTÂNCIA

Essência é, classicamente, o que constitui a natureza específica de uma coisa e o que é dado em sua definição. A noção de essência foi desenvolvida por Aristóteles na *Metafísica* como parte de uma resposta à pergunta "O que é uma coisa?" Na definição de uma coisa, a essência é distinta de acidentes e substância: os acidentes são sempre predicados de um sujeito e servem somente para qualificar uma essência (Aristóteles, 1941, 1007b, 1-15), enquanto a substância indica *que* uma coisa é e não *o que* é. Assim, a essência define a "espécie de um gênero" ou o seu caráter específico (1030a). Santo Tomás de Aqui-no aclara esses pontos quando discute a essência como função da composição de matéria e forma. A definição de essência não é formal, não separada da matéria, nem é material e derivada da "matéria individualizante". Usando o exemplo da essência de "humanidade", Santo Tomás de Aquino diz que não é a "forma" de humanidade nem "a carne, os ossos e acidentes que designam a matéria" mas, antes, o "constituinte formal *em relação* à matéria individualizante" (Aquino, 1952,1, 3, 3, o grifo é meu).

Um dos efeitos da definição aristotélica de essência foi o surgimento de uma relação equívoca entre essência e existência. Como função da relação de forma e matéria, a essência não era puramente formal, distinta da existência, nem puramente material, identificada com existência. Com Descartes e, em seguida, Espinosa, essa ambigüidade foi transformada numa oposição entre o que pode ser concebido e o que existe. Assim, na "Quinta meditação", Descartes atribui essência a objetos possíveis, ainda que possam não existir, um ponto que ele sublinha nas *Conversações com Burman,* onde afirma que o objeto da física é "algo real e fisicamente existente", ao passo que a matemática "considera o seu objeto meramente como possível" (Descartes, 1976, p.23). A transformação da essência em possibilidade foi sistematizada por Wolff e sua escola, para quem a essência passou a ser definida como simples possibilidade (por exemplo — "A essência de uma coisa é a sua possibilidade", Meissner, 1737, verbete sobre *Weseri).* É dessa tradição que Kant recebe a sua noção de essência.
Em PM, Kant define essência em termos wolffianos como o "princípio interno, primordial, de tudo o que pertence à possibilidade de uma coisa" e distingue-a da natureza ou "princípio interno, primordial, de tudo o que pertence à existência de uma coisa" (p.467, p.3). Essa distinção é inspirada pela asserção de Kant em L de que é impossível definir "a. *essência real* ou *natural* das coisas" (p.566-7) e de que o nosso entendimento está restrito à "essência lógica". O seu raciocínio é aclarado numa carta a K.L. Reinhold, de 12 de maio de 1789, na qual ele critica Baumgarten e outros wolffianos por atribuírem status metafísico à "discussão de *essência, atributos* etc." (CFI p.139). Ele, pelo contrário, insiste em que a possibilidade é somente de significação lógica. A essência lógica ou a *"constitutiva* primária de um dado conceito" pode ser determinada "pela análise de meus conceitos em tudo o que eu penso ao abrigo deles"; ao passo que "a essência *real* (a natureza) de qualquer objeto, ou seja, o fundamento *interior* primário de tudo o que necessariamente pertence a uma determinada coisa, é algo impossível de ser descoberto pelo homem" (CFI p.140). O conceito de matéria possui a essência lógica de extensão e impenetrabilidade que são "tudo o que é necessário e está primitivamente contido no conceito de matéria, no meu e no de todo homem"; mas a real essência da matéria, "o fundamento primário, interior, suficiente de *tudo* o que pertence *necessariamente à* matéria, isso excede em muito a capacidade das faculdades humanas" (ibid.). A razão para isso é que existe um "fundamento de síntese" para a essência que *"nos* força, pelo menos, a determo-nos". Assim, é precisamente o status clássico da essência como função da combinação de forma e matéria ("síntese" na terminologia de Kant) o que limita o nosso conhecimento da essência lógica à constituição sintética de aparência, e nos inabilita para qualquer conhecimento da verdadeira essência.
estado *ver também* CONSTITUIÇÃO; ESCRITOS POLÍTICOS; FEDERALISMO; HETERONOMIA; PAZ
Em sua filosofia do estado, Kant distingue entre estado e constituição. Em CJ §83, descreve a constituição como o que "rege as relações mútuas dos homens e permite que aos abusos da liberdade por indivíduos em recíproco antagonismo se oponha uma força legal centrada num todo chamado sociedade civil", identificando assim o estado como parte de uma constituição mais ampla. Isso permite a Kant distinguir, em PP, entre uma "constituição republicana" e uma democrática. Aí expõe duas classificações do estado: uma

em termos da "forma de soberania", a qual pode ser autocrática, aristocrática ou democrática; a outra em termos de "forma de governo", a qual pode ser republicana ou despó-tica. Uma forma republicana de governo separa o poder executivo do legislativo, e é possível nas formas autocrática e aristocrática de soberania; a democracia, entretanto, é para Kant "necessariamente despótica" (PP p.352, p.101). A razão disso é que, das três formas de soberania, a democracia é a que oferece o menor potencial para um governo republicano e, na opinião de Kant, a mais propensa a redundar numa fusão do legislativo e do executivo.
A desconfiança de Kant em relação à democracia parece contradizer os seus três princípios da constituição republicana, também apresentados em PP, que são: "liberdade para todos os membros da sociedade"; a "dependência de todos e de cada um de uma única legislação comum"; e "igualdade, como cidadãos, perante a lei" (PP p.350, p.99). Ele apresenta um conjunto similar de princípios em MC para definir o cidadão e em TP para definir o estado civil e legal (p.290, p.74). Após uma reapresentação da doutrina da separação de poderes entre o legislador soberano, as autoridades executivas e judiciais, Kant localiza a soberania na "vontade unida do povo" (MC p.313, p. 125). Cada cidadão é livre, igual e independente, embora fique rapidamente evidente que alguns são mais independentes do que outros. Kant passa depois a distinguir entre cidadãos passivos e ativos, faltando aos primeiros independência, logo, "personalidade civil", e que, por conseqüência, estão proibidos de votar. Aí se incluem aprendizes, servidores domésticos, menores, "todas as mulheres", comerciantes, professores, rendeiros — basicamente "todos os meros subalternos da comunidade ... [que] têm de estar sob a direção ou proteção de outros indivíduos e, assim, não possuem independência civil" (MC p.315, p. 126). São-lhes asseguradas, entretanto, liberdade e igualdade; mas que valor isso tem na ausência de direitos políticos é

uma questão em aberto.

estética *ver também* ARTE; BELEZA; CULTURA; ESPAÇO; GOSTO; INTUIÇÃO; JUÍZO REFLEXIVO; TEMPO

Kant, coerente com o uso alemão do século xvm, dá ao termo "estética" dois significados distintos. Refere-se à "ciência de uma sensibilidade *apriori"* e à "crítica do gosto" ou filosofia da arte. O primeiro uso prevalece na "Estética transcendental" da CRP, o segundo na "Crítica da faculdade de julgar estética" — a primeira parte de CJ.

Como o próprio Kant assinala numa nota de rodapé (CRP A 2 l/B 35), os dois significados distintos do termo foram estabelecidos pelo filósofo wolffiano Alexander G. Baumgarten. Em suas *Reflexões sobre poesia* (1735) e, mais tarde, em sua *Estética* (1750-58), Baumgarten ressuscitou o termo grego *"aisthesis"* a fim de remediar problemas nas áreas da sensibilidade e da arte, os quais se tinham tornado evidentes com o sistema de Wolff. O racionalismo de Wolff reduzira a sensibilidade à "confusa percepção de uma perfeição racional" e não deixara lugar para o tratamento filosófico da arte. Baumgarten tentou solucionar ambos os problemas ao mesmo tempo, afirmando que o conhecimento sensível ou estético tinha a sua própria dignidade e contribuía para o co-

Contrariamente a este ponto de vista, ver nota ao verbete "escritos políticos". (N.R.T.)

nhecimento racional, e que a arte exemplificou esse conhecimento ao oferecer uma imagem sensível da perfeição.

Embora Baumgarten revivesse o termo grego, a sua equação de arte e conhecimento sensível não tinha precedente clássico. Alguns aspectos de CJ são antevistos por Platão no *Timeu*, quando relaciona *aisthesis* com prazer e dor, mas isso não fazia parte dos interesses de Baumgarten ou Kant. Com efeito, na primeira edição de CRP, Kant procura reservar estética para a "doutrina da sensibilidade", excluindo a filosofia da arte (A 2l/B 36). Ela forma a primeira parte da "Doutrina transcendental dos elementos", a qual considera os modos como os objetos são "dados" imediatamente à mente humana em intui-ções. Boa parte da "doutrina da sensibilidade", entretanto, interessa-se pelas "formas puras" de sensibilidade, consideradas em abstração tanto dos conceitos quanto da matéria da sensação. Kant argumenta que existem duas de tais "formas puras de intuição sensível", as quais determinam o que pode ser intuído e limitam a aplicação de conceitos em juízo: são eles o espaço, ou a forma do sentido "exterior", e o tempo, a forma de sentido "interior".

Na "Estética transcendental", Kant distingue sua concepção de sensibilidade das visões de Leibniz e Wolff. A relação entre o sensível e o racional é muitíssimo mais complexa do que a noção de que a primeira é meramente uma versão confusa da segunda (CRP A 44/B 61). Tempo e espaço não são percepções confusas de uma ordem racional objetiva nem abstrações da experiência empírica. Com efeito, a percepção sensível no espaço e no tempo tem sua própria "origem e conteúdo": não deriva da sensação empírica nem do entendimento. A sua relação com a estrutura conceituai do entendimento envolve princípios judicativos que adaptam mutuamente a experiência espaço-temporal a conceitos abstratos. Por essas razões, a estética é um elemento crucial em qualquer explicação do conhecimento.

Na segunda edição de CRP (B, 1787), Kant amplia sutilmente o texto de sua limitação do domínio da estética para incluir nele a crítica do gosto. Três anos depois publicou CJ, em cuja primeira parte "estética" expressa agora, de maneira inequívoca, a "crítica do gosto". A estética deixa de ser parte de uma explicação do juízo teórico determinante mas é aceita para exemplificar uma outra forma de juízo — o "juízo reflexivo". O juízo determinante possui seu conceito e enfrenta a dificuldade de aplicá-lo apropriadamente à multiplicidade de aparências espaço-temporais, enquanto o juízo reflexivo está em busca de seu conceito através dessa multiplicidade. Obedece a um princípio peculiar—relacionado com o sentimento de prazer e desprazer — o que o habilita a atuar como uma ponte entre os juízos da "faculdade de conhecimento" analisados na primeira crítica e os juízos práticos da "faculdade de apetição" analisados na segunda.

A "Crítica da faculdade de julgar estética" em CJ está dividida em uma "analítica" e uma "dialética", com a analítica tomando em consideração os juízos do belo e do sublime. Na "Analítica do belo", Kant analisa as várias formas do "juízo estético do gosto" e as condições que tornam válido o juízo "Isto é belo". A exposição desses juízos segue a estrutura analítica da primeira crítica, classificando-os primeiro de acordo com sua quantidade, qualidade, relação e modalidade, e justificando depois sua validade com uma dedução.

O procedimento "analítico" consiste em contrastar a descrição do juízo estético proposta pela filosofia estética alemã da arte com a oferecida na teoria do gosto desen-

volvida pelos filósofos britânicos Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Burke. A qualidade de um juízo de gosto não se refere ao interesse no agradável (gosto) nem na razão (estética); é um juízo que agrada "independentemente de qualquer interesse" (CJ §5). No que diz respeito à quantidade, o juízo é universalmente válido; agrada universalmente, mas sem referência à soma de sentimentos individuais (gosto) nem a um bem objetivo (estético). Num juízo de que algo é belo, o sujeito não está fascinado pelo objeto (gosto) nem instruído por sua perfeição; a relação de um tal juízo envolve "a forma de finalidade num objeto... à parte a representação de um fim (§ 17). Finalmente, a modalidade de um juízo de gosto sustenta que alguma coisa bela o é necessariamente; é um objeto de necessária complacência, mas não porque esteja "na posse de um princípio objetivo definido" (§20) nem porque assente num sentimento individual de necessidade.

Na "analítica", as características positivas da estética são mantidas relativamente abertas, como é também o caso na "analítica do sublime e na "dialética da faculdade de julgar estética". A "analítica do sublime", além de distinguir entre os prazeres de um juízo extraordinário nos sublimes dinâmicos e matemáticos, também oferece uma dedução de juízo estético, uma análise do gênio e uma tipologia das artes. A "dialética" reexamina a estrutura nem/nem da "analítica do belo" através da "antinomia do gosto", na qual parece que os juízos estéticos são simultaneamente baseados e não baseados em conceitos. A estética de Kant termina com comentários extremamente sugestivos sobre simbo-lização (hipotipose) e política cultural.

O impacto da terceira crítica repousa tanto em sua extraordinária ambição de ligar os domínios da necessidade teórica e da liberdade prática, quanto no caráter aberto de sua realização. O princípio do juízo

reflexivo permanece indeterminado, embora envolva claramente prazer, a valorização da vida, a comunicação através do senso comum e da tradição, e sugestões de uma harmonia supra-sensível. Esses elementos reaparecem ao longo do texto em combinações variadas; são evidentes na analítica da faculdade de julgar estética, nas diversas deduções e no estudo do gênio. A significação desses temas, sua localização no que era amplamente percebido como a "fase culminante" da filosofia crítica, e sua indeterminação, tornaram extremamente fértil a filosofia estética da arte de Kant.
Os críticos de Kant, desde Schiller (1793) e Hegel (1835) até Derrida (1878) e Lyotard (1988), concordam em que o seu uso do quadro de juízos para descrever a experiência estética foi pouco judiciosa. A experiência estética não pode estar contida numa estrutura lógica tomada da filosofia teórica. Essa insatisfação ficou quase imediatamente evidente no surgimento de novas formas de escrita filosófica e parafilosófica no campo da estética. Elas vão desde as edificantes cartas de Schiller sobre educação estética até Novalis e os fragmentos de Friedrich Schlegel, às novelas de Kleist, ao irônico manual de Jean-Paul para principiantes em estética, enfim, até Schelling e as narrativas históricas de Hegel. A estética de Kant colocou o problema da apresentação no alto da agenda filosófica, onde permaneceu, pelo menos na tradição européia de filosofia.
A visão de Kant de uma reconciliação de liberdade e necessidade na terceira crítica motivou alguns dos mais poderosos e influentes escritos do idealismo alemão. As filosofias da arte de Schiller e Schelling descreveram soluções estéticas para a cisão entre natureza e liberdade humana, soluções essas que foram mobilizadas na política cultural de monarquias de restauração modernizadora, como a Prússia. Arte e beleza eram conside-

radas as fontes supremas de significado, reconciliando a humanidade consigo mesma e com a natureza.
Afastando-se de um similar entusiasmo precoce, Hegel prolongou o juízo reflexivo até uma lógica especulativa que, em última instância, ultrapassou a estética com a sua proclamação da morte da arte. Para ele, a configuração de arte era inadequada para a apresentação do absoluto (ver Hegel, 1835).
As implicações das reservas de Hegel acerca da arte e da estética não viriam a ser tomadas em consideração antes do século xx, menos ainda por Marx, o eterno schilleria-no. Quase meio século depois de Hegel, o jovem Nietzsche saiu de seus estudos da terceira crítica com um programa para a renovação cultural em que "temos a nossa dignidade suprema em nossa significação como obras de arte" (1872, p.52). Ele inverteu mais tarde o significado dessa frase, passando da visão schilleriana de arte como a mais elevada fonte de significado para considerar a arte como a suprema fonte de futilidade e ausência de significado.
Os leitores da estética de Kantno século XX têm sido largamente distópicos, enfatizando o caráter aberto de seu texto e os modos como ele não logrou fornecer a prometida reconciliação de liberdade e necessidade. Theodor Adorno apontou para as implicações ecológicas e políticas de se confinar à arte a reconciliação de liberdade e necessidade (Adorno, 1970), enquanto Hannah Arendt sublinhou o aspecto comunicativo do juízo reflexivo estético ao descrever conseqüências políticas pragmáticas muito distantes de um programa de reconciliação de liberdade e necessidade (Arendt, 1989). Um retorno similar à CJ de Kant, em busca de uma explicação do juízo indeterminado entre as ruínas da fracassada ambição sintética, também caracterizou a obra recente de Lyo-tard (1991) e Derrida (1978) sobre CJ, enquanto Caygill (1989) e Welsch (1987, 1990) começaram a reexplorar as relações entre os dois sentidos de estética como uma filosofia da sensibilidade e uma filosofia da arte.

estética transcendental ver ESPAÇO; ESTÉTICA; INTUIÇÃO; RECEPTIVIDADE; SENSIBILIDADE; TEMPO

ética *ver* BOM; DIREITO/DIREITOS; IMPERATIVO; IMPERATIVO CATEGÓRICO; MAL; MANDAMENTO; MÁXIMA; VONTADE

eu *[Ich] ver também* ABSTRAÇÃO; APERCEPÇÃO; CONSCIÊNCIA; CONSCIÊNCIA DE Si; "EU PENSO"; IDENTIDADE; PARALOGISMO; SUJEITO

Kant distinguiu entre dois sentidos de "eu", muito embora ele variasse os termos em que enquadrou a distinção, referindo-se ocasionalmente ao eu "empírico" e ao "transcendental", ao eu "psicológico" e ao "lógico", ao "eu como objeto" e ao "eu como sujeito". A bifurcação do eu decorre da natureza da consciência de si. "Que sou consciente de mim é um pensamento que já contém um duplo eu" (VPM p.270, p.73) — requer que o eu seja pensado como um objeto de intuição e como aquilo que pensa (ver também CRP B 155). O primeiro eu é o "eu psicológico" que está subjacente em "todas as percepções e suas ligações, cuja apreensão *(apprehensió)* é o modo de o sujeito ser afetado" (VPM p.270, p.73). Esse eu pode ser considerado um objeto de intuição e seu funcionamento descrito através de observações psicológicas e antropológicas (ver A §1).
O segundo eu é mais difícil de descrever, porquanto não se trata de um objeto de intuição. Kant adverte repetidas vezes contra a conversão do eu transcendental num su-

jeito lógico de conhecimento, a saber, o eu de "eu penso" ou "o que permanece depois de eliminados todos os acidentes (como predicados), por conseguinte, o substancial" (p §46). Esse eu não pode ser um *"sujeito absoluto"* ou mesmo um conceito, mas "apenas a relação dos fenômenos internos com o sujeito desconhecido dos mesmos" (p §46). Converter esse eu numa substância capaz de atuar como um "fundamento do pensamento" é cometer um paralogismo e aplicar a algo que não é uma aparência as categorias de substância e causa que só são apropriadamente aplicáveis a aparências. Entretanto, embora muito pouco possa ser dito a seu respeito, o eu transcendental de "eu penso" continua, não obstante, a ser central para a explicação kantiana da experiência. Serve como "a única condição que acompanha todo o pensamento", não como objeto de uma possível experiência mas como "a única condição formal, a saber, a unidade lógica de todo o pensamento, no qual abstraio de todo o objeto" (CRP A 398).
Kant descreve o eu transcendental como um "simples prefixo [designando] uma coisa de significação indeterminada" (PM p.543, p.103) e como uma "representação *eu* completamente vazia de conteúdo, da qual nem sequer se pode dizer que seja um conceito e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos" (CRP A 346 B 404). Não é outra coisa senão o término lógico de um processo de abstração dos predicados do conhecimento para um sujeito último, postulado, que lhes está subjacente e não pode ser mais especificado do que já foi. Kant está preparado para caracterizá-lo em termos de analogia: numa oportunidade, ele sustenta que por "esse eu, ou ele, ou aquilo (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = x" (CRP A 346/B 404), enquanto numa outra o descreve como "o correlato universal da apercepção e ele próprio meramente um pensamento" (PM p.542, p.103). Insiste em que o eu é uma "expressão inteiramente vazia", a qual não designa mais do que "o pensamento de uma unidade absoluta, mas lógica, do sujeito" (CRP A 356); não existe por si mesmo como substância última ou fundamento subjacente do saber e da experiência, mas é

simplesmente uma função lógica necessária que o acompanha.
Longe de fazer do eu o simples sujeito de pensamento e ação, Kant insiste em que o seu caráter nunca pode ser conhecido, exceto por analogia. Descreve como sendo extremamente difícil — senão impossível — de especificar a relação entre o eu empírico da pessoa individual e o eu transcendental como sujeito do saber. Os seus sucessores imediatos foram menos relutantes em converter o eu num sujeito transcendental cujo caráter e modos de agir eram, em princípio, cognoscíveis. Idealistas transcendentais, sobretudo Fichte (1794) e Schelling (1800), fizeram do eu transcendental um fundamento substantivo para todo o conhecimento e ação. Hegel (1807) criticou Kant por postular uma distinção formal dentro do eu da consciência de si, e Fichte e Schelling por dissolverem todas as distinções no eu transcendental. Em vez disso, por meio de uma fenomenologia, ele descreveu as formas históricas assumidas pelos desmembramentos do eu, pensado como sujeito e como substância. "Jovens Hegelianos", como Feuerbach (1830) e Marx (1843), procuraram subseqüentemente unificar o eu transcendental e o eu empírico num sujeito humano, desenvolvimento esse que manteve enorme influência e poder de persuasão através dos existencialistas, como Sartre (1960), ao longo de todo o período pós-II Guerra Mundial. Entretanto, em décadas recentes, a identificação de sujeitos empíricos e transcendentais no sujeito humano foi questionada por estudos estimulados, sobretudo, por Nietzsche (1886) e Freud (1915). Tais estudos separam, uma vez mais, o eu transcen-

dental (ou "inconsciente") do eu empírico, e resistem à tentação de atribuir um sujeito último — humano ou não — ao pensamento e ação.

"eu penso" *[cogito, Ich denke] ver também* APERCEPÇÃO; CONSCIÊNCIA; EU; IDENTIDADE; PARALOGISMO; PSICOLOGIA; CONSCIÊNCIA DE SI

Descartes considerou que a sua proposição "Penso, logo existo" (amplamente conhecida em sua forma latina, *Cogito ergo sum)* no *Discurso do método* (1637) era uma verdade "tão certa e garantida" que poderia servir como pedra de toque para a certeza. A descoberta de Descartes do *cogito* mediante um processo de abstração cético, o qual desprezou as pretensões de todo o saber alcançado por meio de autoridade e experiência, é largamente reconhecida como o momento de fundação da filosofia moderna. Entretanto, o acolhimento da proposição de Descartes por filósofos alemães antes de Kant foi extremamente cauteloso e cético. Leibniz generalizou a questão do *cogito* para convertê-la num problema de consciência e consciência de si em geral (ver Leibniz, 1978, p.291-5), um desenvolvimento que foi codificado por Christian Wolff em sua "Lógica alemã" (1719). A primeira proposição dessa obra sustentou: "Somos conscientes de nós mesmos e das outras coisas e, portanto, é claro que existimos" (§ 1). A recepção de Kant ao *cogito* foi ainda mais restrita: ao contrário de Wolff, não acreditou que fosse possível provar a existência por meio da consciência, mas estava preparado para admitir o *cogito* ou "eu penso" como o resultado final, porém incognoscível, de um processo de abstração do conteúdo distinto da experiência e como seu necessário complemento.

Kant assinala o status anômalo do "conceito" ou, se se prefere, do juízo "eu penso", quando o descreve como um "que não foi incluído na lista geral de conceitos transcendentais mas que, todavia, tem de ser-lhe acrescentado sem que, no entanto, se altere, no mínimo que seja, essa lista ou seja ela declarada incompleta" (CRP A 341/B 400). Não se trata, claramente, de uma categoria entre categorias; é, especifica Kant, "o veículo de todos os conceitos" sem qualquer designação especial, "porquanto serve apenas para apresentar todo o nosso pensamento como pertencente à consciência" (ibid). A proposição "eu penso" não é uma experiência nem é, diferentemente das categorias, uma "condição de probabilidade de um conhecimento dos objetos"; mas é "a forma da apercepção que pertence a toda experiência e a precede" (CRP A 354). Acompanha e precede a experiência, como o sujeito da experiência, mas somente num sentido formal: o "eu" ou "eu penso" não pode ser considerado um sujeito nem um objeto da experiência, porém apenas como seu "veículo" e "necessário acompanhamento".

Kant afirma, pois, que "eu penso" é o *necessário* veículo/ forma/acompanhamento da experiência: para ter uma representação, é necessário acompanhá-la com "eu penso" ou, não ocorrendo isso, então a representação "não pertenceria ao sujeito" (CRP B 132). Com essa afirmação, ele recua de algumas das implicações extremamente radicais de sua dissolução do caráter substantivo do sujeito último da experiência e comete, implicitamente, o mesmo paralogismo do sujeito que ele próprio expôs. As inquietantes implicações de sua posição foram ulteriormente exploradas por Nietzsche, que aprofundou até ao seu limite a sugestão de Kant de que o "eu" substantivo em "eu penso" seja substituído por "ele ou aquilo (a coisa) que pensa ... o sujeito transcendental dos pensamentos = X" (CRP A 346/B 404). A destruição por Nietzsche (1886) do *cogito,* a par da escavação por Freud (1915) do inconsciente, prepararam o caminho para as críticas do século XX do

cogito pela tradição representada por filósofos como Heidegger (1927), Foucault (1988), Deleuze e Guattari (1972) e Derrida (1967).

evidência *[Evidenz] ver também* ACROAMAS; AXIOMA; CERTEZA Evidência é a certeza intuitiva restrita aos princípios intuitivos ou axiomas da matemática (CRP A 733/B 761). Não é aplicável aos princípios intuitivos, ou acroamas, da filoso-. fia. Kant ilustra o contraste comparando a evidência de axiomas matemáticos, como "três pontos encontram-se sempre num plano", com a proposição filosófica de que "tudo o que acontece tem sua causa". O primeiro "pode combinar *apriori* e imediatamente os predicados do objeto", ao passo que o segundo não pode ser conhecido "direta e imediatamente apoiando-se apenas nos conceitos", mas requer uma dedução ou prova que recorre à "condição da determinação do tempo numa experiência" (CRP A 733/B 761).

exemplo/exemplaridade *[Beispiel, exemplarisch] ver também* AJUIZAMENTO; CÂNONE; EXIBIÇÃO; GÊNIO; IMITAÇÃO; JUÍZO

Exemplos são intuições correspondentes a conceitos empíricos e servem como "o anda-dor *[Gângelwagen]* da faculdade de julgar" (CRP A 134/B 173). Kant diz que os que não possuem um talento natural para aplicar regras gerais a casos particulares não podem passar sem o uso de exemplos. Estes são um meio pragmático para evitar a "aporia de juízo" que ocorre com a busca de regras para a aplicação de regras. Exemplos para imitação são produzidos pelo gênio, cujas obras são exemplares precisamente porque "embora não nascidas elas próprias da imitação, devem, não obstante,' servir a esse propósito para outros" (CJ §46). Tais obras não oferecem uma fórmula ou uma regra, mas atuam como um padrão pelo qual os seguidores de gênio podem colocar seu talento à prova. Assim, exemplos fornecem um cânone para avaliar juízos; não fornecem uma regra de juízo mas simplesmente um padrão pelo qual distinguir entre bons e maus juízos.

exibição *[exhibitio] ver também* APRESENTAÇÃO; CONSTRUÇÃO; EXEMPLO; JUÍZO; SÍNTESE

Exibição é a função do juízo que apresenta a um dado conceito a sua correspondente intuição (ver CJ §Vlll). Existem duas formas de exibição. A primeira, na qual a correspondente intuição é adicionada *a priori* a um conceito, é denominada construção. A segunda, em que uma intuição é apresentada a um conceito empírico, chama-se um exemplo. Kant afirma que sem a adição básica de conceito à intuição através de *exhibitio* não pode haver conhecimento, porque a intuição seria cega e o conceito vazio (VPM p.325, p.181).

existência *[Dasein, Existem] ver também* ALMA; CATEGORIAS; DEUS; EFETIVIDADE; MUNDO; NECESSIDADE; ONTOLOGIA; POSSIBILIDADE; POSTULADOS DO PENSAMENTO EMPÍRICO, SER; SUB-REPÇÃO; TEOLOGIA

Kant seguiu Aristóteles ao distinguir entre ser, efetividade e existência, considerando cada termo um modo distinto de falar do ser. A dificuldade em definir as diferenças genéricas e específicas entre os termos decorre do lugar deles dentro e para além da ordem de juízo categórico. Não só talvez nenhum desses termos seja usado sub-repticiamente como um predicado, como é igualmente inaceitável descrever as relações entre eles em termos de funções categoriais tais como quantidade, qualidade, relação e modalidade.

Entretanto, embora cada um desses termos seja extracategorial — denotando a "relação" através da qual ocorrem os juízos categóricos — eles formam, não obstante, a base do julgamento categórico e são-lhe, assim, cruciais.
Kant descreve a "Analítica dos conceitos" em CRP como cobrindo todo o terreno da ontologia, ou a doutrina do ser. As duas principais seções da analítica correspondem, assim, ao ser pensado primeiro como existência (na ordem das categorias) e depois como efetividade (na ordem dos princípios). Com essa distinção, Kant acompanha implicitamente a distinção de Aristóteles entre *dynamis* e *energeia,* uma designando potencialidade, a outra efetividade. Embora a primeira seja efetivada pela segunda, isso não implica que a primeira tenha uma prioridade ontológica, ou mesmo epistemológica; elas são inextricáveis. Assim, as categorias estruturam relações potenciais com objetos que são efetivados pelos princípios, sem que nenhuma delas tenha necessariamente prioridade
sobre a outra.
A ordem categorial determina não só os contornos de uma possível experiência mas também o objeto de tal experiência. A determinação é descrita como "existência", a qual não é um predicado que possa ser aplicado num ato distinto do juízo, mas a posição do entendimento como um todo no tocante a um possível objeto de experiência. Para qualificar, esse objeto deve existir para o entendimento. Com efeito, "existência" indica o modo como tem origem um objeto de possível experiência através da estrutura categorial do entendimento; distingue-se de efetividade, que é o nascimento no espaço e no tempo do objeto de experiência. A relação geral entre existência e efetividade como "modos" de ser (embora, *stricto sensu,* tal recurso às categorias de modalidade seja ilegítimo quando se fala em termos extracategoriais) é sublinhada pela transformação da segunda categoria modal de existência-não existência no segundo postulado do pensamento empírico.
A limitação do termo existência à ordem categorial de ser vale também para o seu uso na descrição do ser de objetos tais como Deus, o mundo e a alma. Kant sustenta que o ser desses objetos não pode ser falado em termos de existência nem, é claro, de efetividade. No caso de cada um desses objetos, a condição através da qual ele pode (ou não pode) ser pensado é substancializada, levando a sub-repções em que a existência é aplicada como se fosse um predicado. O ser de Deus não pode ser falado em termos de existência porque "todas as proposições existenciais são sintéticas" (CRP A 598/B 626) ou pressupõem a relação através da qual podem ser feitos juízos de objetos de experiência possível. Por definição, Deus não é tal objeto, por muito que a razão humana possa "persuadir-se" (CRP A 586/B 614) do contrário. O mesmo ocorre em relação ao mundo: podemos persuadir-nos dogmaticamente da existência do mundo e esquecer assim o fato de que tudo o que a existência pode dizer-nos é o modo como a "realidade objetiva" "é capaz de nos ser dada" (CRP A 21 7/B 264). Finalmente, a alma — ou "o correlato de toda a existência" — não pode propriamente dizer-se que existe a menos que ela possa pensar-se através de si mesma — um procedimento evidentemente inaceitável para Kant, uma vez que "não posso conhecer como um objeto aquilo que devo pressupor a fim de conhecer qualquer objeto" (CRP A 402).
As sutis distinções de Kant entre ser, existência e efetividade foram muito desgastadas na recepção de sua filosofia. Ao passo que a sua crítica à substancialização da existência num predicado e ao desejo de aplicá-la a todos os seres foi bem entendida, sua

limitada distinção entre existência e efetividade foi largamente esquecida. A importância da distinção foi recuperada por Heidegger em *Ser e tempo* (1927), onde também estabeleceu uma distinção adicional entre *Dasein* e *Existem,* termos que Kant usou invariavelmente como sinônimos.
experiência *[empeiria, experientia, Erfahrung] ver também* CONCEITO; CONSCIÊNCIA; ENTENDIMENTO; INTUIÇÃO; ONTOLOGIA; REFLEXÃO; SABER; SENSIBILIDADE No final dos *Segundos analíticos,* Aristóteles recapitula os pontos essenciais de sua descrição do saber, que consiste no movimento da percepção sensorial de particulares para universais. A experiência desempenha um importante papel em sua argumentação, uma vez que emerge da memória de repetidas percepções sensoriais e é, ao mesmo tempo, a fonte do "universal agora integralmente estabilizado dentro da alma, aquele que é, em relação a muitos, uma identidade singular dentro de todos eles" (Aristóteles, 1941, 100a, 7-8). Como tal, é a fonte da habilidade do artesão na "esfera do vir-a-ser'-' e o saber do cientista na "esfera do ser". Assim, a experiência é a intermediária entre os particulares da percepção e o universal do saber e foi sistematicamente considerada, na filosofia medieval, a classe de saber associado à percepção sensorial e caracterizado por ser recebido de uma fonte externa.
A ênfase sobre as origens externas da experiência é mantida por Descartes, embora acrescente uma significativa restrição. Nas *Regras para a direção da inteligência natural* (1628), ele descreve a experiência como "o que percebemos pelos sentidos, o que ouvimos pelos lábios de outros e, de um modo geral, tudo o que alcança o nosso entendimento quer de fontes externas, quer daquela contemplação que a nossa mente dirige retrospectivamente para o seu próprio interior" (Descartes, 1968, p.43-4). Neste ponto,

a par das fontes externas da experiência, adiciona-se uma fonte interna de reflexão da mente sobre si mesma. Isso poderia ser interpretado, de um modo aristotélico rotineiro, como "memória", embora subestimasse as implicações suscitadas pela revisão cartesiana da noção de experiência. Com efeito, as relações entre fontes externas e internas da experiência podiam ser interpretadas em duas direções. A primeira seria considerar a experiência externa como fonte da experiência interna. A segunda seria considerar ambas as fontes de experiência independentes uma da outra mas, não obstante, relacionadas, com os dados da experiência externa sendo complementados pelo que é produzido através da reflexão interna da mente sobre si mesma.

A primeira direção, que tinha a experiência externa na conta de primária e só secundariamente era acompanhada pela reflexão interna, foi a adotada na obra de Locke e Hume. Locke, por exemplo, abre o seu *Ensaio acerca do entendimento humano* com a declaração de que é na experiência "que todo o nosso conhecimento se baseia e da qual, em última análise, deriva" (1690, p.33). Por experiência entende, na esteira de Descartes, o que derivou quer de *''objetos sensíveis externos"*, quer das *"operações internas de nossas mentes, percebidas e refletidas por nós próprios",* a saber, sensação e reflexão. A reflexão, para Locke, era a reflexão sobre sensação, uma restrição que o leva à dúvida cé-tica sobre se "o *nosso conhecimento alcança* muito mais longe do que a nossa experiência" (p.255), um *insight* desenvolvido por Hume em sua descrição da experiência no *Tratado da natureza humana* (ver, por exemplo, Hume, 1739, p.87). Leibniz, entretanto, em seu comentário crítico sobre Locke nos *Novos ensaios sobre o entendimento huma-*

no, transferiu a ênfase da experiência externa para a interna, vendo as "verdades inatas" da experiência interior como anteriores aos dados e verdades da experiência externa, e como condições prévias para esta última (Leibniz, 1765, p.83-4). Kant, que no final de sua carreira descreveu CRP como "a genuína apologia de Leibniz" (SD p.251, p. 160), tentou desenvolver um conceito de experiência que combinou ambas as direções abertas por Descartes, colocando em equilíbrio os aspectos de experiência interna e externa enfatizados por Leibniz e por Locke.
Kant concordou com a limitação do conhecimento por Locke às fronteiras da experiência, mesmo que sua definição de experiência seja muito distinta. De fato, o conceito de experiência usado em escritos mais antigos, como **sv** (1766), não está muito longe do de Locke. Aí, quando programaticamente rejeita a noção de metafísica como a "busca de coisas ocultas", a favor de sua redefinição como a "ciência dos limites da razão humana", ele descreve com alívio a sua volta ao "terreno humilde da experiência e do senso comum" **(sv** p.368, p.355). Embora nunca repudiasse essa definição de metafísica e sua conseqüente limitação do conhecimento aos limites da experiência, Kant redefine de forma considerável o seu conceito de experiência, tornando-a algo muito distante da humildade e do senso comum. As primeiras fases dessa redefinição estão evidentes em Dl. Kant rejeita o ponto de vista de Locke de que as idéias (no seu caso, conceitos e intui-ções) podem ser derivadas da experiência externa e inclina-se para a posição de Leibniz de que elas são pressupostas pela experiência. Define a experiência como "o conhecimento reflexivo, o qual surge quando numerosas aparências são comparadas pelo entendimento", mas limita imediatamente essa posição (a qual seria compatível com a de Locke) ao afirmar que "não há caminho da aparência para a experiência, salvo por reflexão de acordo com o uso lógico do entendimento" (DI §5). Assim, a própria reflexão é predeterminada pelo uso lógico do entendimento.
Os elementos do novo conceito kantiano de experiência em DI são desenvolvidos na filosofia crítica. Define experiência como a "conexão sintética de aparências (percepções) na consciência, na medida em que essa conexão é necessária" (p §22). A experiência é, pois, sintética, descrita como "esse produto dos sentidos e do entendimento" que pode ser analisado em elementos. Existe na base de tudo "a intuição, da qual estou consciente, isto é, a percepção *(perceptió)* que só pertence aos sentidos" (P §20). Estes últimos fornecem o elemento de experiência externa mas não se somam para uma experiência plena. Há a síntese num juízo, mas essa síntese tem propriedades particulares; ela não se limita a "comparar percepções e a conectá-las mediante o juízo numa consciência", como foi pretendido pelas definições empiristas da percepção, mas as in-tuições devem ser subsumidas sob um conceito "que determina a forma de julgar em geral com relação à intuição" (P §20). Há conceitos *apriori* do entendimento, tais como causa, os quais não são derivados da experiência mas conferem-lhe o caráter de necessidade.
Na explicação mais sutil de experiência em CRP, a síntese que constitui a experiência não é a simples unificação conceituai de um múltiplo intuído, mas tem lugar na base de uma adaptação mútua de conceito e intuição. Kant sustenta que toda a síntese, "pela qual se torna possível a própria percepção, está submetida às categorias: e como a experiência é um conhecimento mediante percepções ligadas entre si, as categorias são condições da possibilidade da experiência e têm, pois, também validade *apriori* em relação a todos os objetos da experiência (CRP B 161). Kant, fundamentalmente, deriva as cate-

gorias da espontaneidade do entendimento, estabelecendo assim as condições da possibilidade da experiência na mútua adaptação entre a experiência exterior (receptividade da sensibilidade) e a experiência interior (espontaneidade do entendimento). As formas *a priori* da intuição (espaço e tempo), assim como os conceitos puros do entendimento ou categorias, estabelecem as condições da experiência possível que determinam os limites do conhecimento legítimo. Como Kant assinalou a respeito das categorias, "tudo o que o entendimento extrai de si próprio, sem o recurso da experiência, não serve para qualquer outra finalidade que não seja o uso da experiência" (CRP A 236/B 295).
O conceito kantiano de experiência foi corretamente uma das principais áreas de discórdia crítica na interpretação de sua filosofia. A sua tentativa de manter as virtudes das definições empiristas e idealistas de experiência provocaram, naturalmente, as críticas tanto de empiristas quanto de idealistas. Do mesmo modo, o potencial subversivo de sua limitação do conhecimento a objetos da experiência possível provocou as críticas daqueles que defendiam as idéias de Deus, o mundo e a alma. Um popular caminho de crítica, predominantemente na base de P, afirma que Kant, na CRP, trabalhou com um conceito empobrecido de experiência, a saber, um conceito restrito aos objetos da geometria euclidiana e da mecânica newtoniana. Contra isso foi possível assinalar que CRPr e CJ contêm noções mais amplas de experiência moral e estética. Entretanto, essa posição exagera as restrições ao conceito de experiência empregado em CRP e subestima os modos como as três críticas se complementam mutuamente, ampliando e refinando aspectos das noções recebidas de experiência.

experiência possível

ver EXPERIÊNCIA

explicação

ver DEFINIÇÃO

exposição

ver DEFINIÇÃO

extensão

[Ausdehnung] ver também CORPO; DINÂMICA; FORÇA; MATÉRIA Extensão foi definida por Descartes nas *Regras para a direção da inteligência natural* (1628) como "tudo o que tem comprimento, largura e profundidade" e que portanto "ocupa espaço", embora permaneça distinto do corpo (Descartes, 1968, p.57). A sua definição foi motivada pela tentativa de rebaixar noções metafísicas de substância, substituindo-as por extensão. Isso encontrou a resistência de Leibniz, que defendeu o ponto de vista de que a extensão era um atributo da substância. Kant aderiu em grande parte a esta última idéia em FV, concordando com Leibniz em que uma força é inerente ao corpo "antes de sua extensão" (FV § 1). Para Kant, como para Leibniz, objetos extensos ocupam espaço não por causa de sua extensão mas em virtude das qualidades dinâmicas de impenetrabilidade e resistência. Assim, Kant afirma em PM que "'encher um espaço' é uma determinação mais estrita do conceito 'ocupar um espaço'" (PM p.497, p.41). Por essas razões, ele divergiu dos cartesianos em não considerar a extensão uma propriedade fundamental da matéria, atribuindo-lhe assim um papel relativamente insignificante em sua filosofia.

externo

ver CONCEITOS DE REFLEXÃO; INTERNO/EXTERNO

extraterrestre, vida

Isto é discutido com grande detalhe na terceira parte de HGN. Embora o tratamento se avizinhe da ironia às custas da humanidade, seu propósito é claramente sério. Kant, tomando como ponto de partida a teologia natural e a "infinidade da natureza", defende a tese da existência de vida extraterrestre. Sustenta que a maioria dos planetas são habitados e que as características corporais dos habitantes são determinadas por seus respectivos meios ambientes (ver a discussão das características de venusianos e jupiterianos, HGN p. 185-7, p. 188-9). Ele conclui com o pensamento de migrações humanas para outros planetas, acrescentando que "tais imagens incertas da faculdade da imaginação" (HGN p. 199, p.196) são insuficientes para nutrir a "esperança de vida futura". Em CJ §91, ele sublinha a natureza hipotética da tese a favor da existência de vida extraterrestre, apresentando-a como um exemplo de "questão de opinião" empírica: "pois se pudéssemos acercar-nos dos planetas, o que é intrinsecamente possível, decidiríamos por experiência se existem ou não tais habitantes; mas como nunca chegaremos tão perto deles, a questão continua sendo de opinião".

factum *[Faktum, Tatsache] ver também* DEDUÇÃO; LIBERDADE Embora use tanto o alatinado *Faktum* quanto o alemão *Tatsache* como equivalentes para *factum,* o particípio passado latino *áefacere* (fazer) significando "algo feito", Kant distingue sistematicamente entre os dois termos. Emprega o termo *factum* em CRPr a fim de assinalar que está sendo usado por analogia com *Tatsache.* Entretanto, a situação é complicada pelo seu uso irregular de *Tatsache* em CRP e CJ. *Factum* no "fato de razão" em CRPr é empregado por analogia com o sentido limitado de *Tatsache* em CRP, ao passo que em CJ é dado a *Tatsache* um significado mais amplo, o qual contém as acepções teórica e prática do termo.

No capítulo da dedução de CRP, Kant traduz *quidfacti* ou a questão de fato ("O que foi feito?") como "die Frage... die Tatsache angeht". A questão de fato trata do emprego e origem de um conceito e não da legitimidade de usá-lo (CRP A 84/B 116). Isso refere-se ao fato de os conceitos empíricos serem pura e simplesmente dados, o que nos permite usá-los — "atribuindo-lhes um sentido, uma certa significação" (ibid.) — sem a justificação de uma dedução. A imediação do *factum* é usada por analogia em CRPr para descrever a consciência da lei moral, mas esse uso é severamente restringido por CJ §91, onde Kant divide o gênero de "coisas cognoscíveis" em "questões de opinião", "questões de fato" *(Tatsachen)* e "questões de fé". Ora, longe de serem dados de forma imediata e não problemática, os fatos são objetos que "respondem a conceitos que podem ser provados", seja através da experiência ou da razão pura. Estes incluem as propriedades de grandezas geométricas, coisas verificáveis por experiência e, final e excepcionalmente, uma idéia de razão, a única que pode ser provada através da experiência. Trata-se da liberdade, a única idéia fatual cuja "realidade como uma espécie particular de causalidade" é verificada pelas "leis práticas da razão pura" e pelas "ações que têm lugar em obediência a elas".

Na dedução de liberdade como um *factum,* Kant assinala uma mudança de estratégia em relação à que era adotada a respeito do *"factum* da razão" em CRPr. *Factum* em

A germanização do termo latino, com "k", é posterior às edições originais; p.ex., na *Crítica da razão prática,* edição de 1788, consta a forma latina *factum,* embora com letra maiúscula. Para distinguir o sentido ou uso dos dois termos *Faktum* e *Tatsache,* manter-se-á para o primeiro caso a forma latina *factum.* (N.R.T.)

CRPr é inverificável; descreve a consciência imediata da lei fundamental da razão pura, a qual "se nos impõe" como um *"factum* de razão" sem pressuposição, e que "se proclama como originariamente legislativa" (p.31, p.32). A lei moral ou *"factum* de razão pura" é "apodicticamente certa", não através de quaisquer fundamentos verificáveis, mas porque disso estamos "conscientes *a priorf* É como *Tatsache* da CRP na medida em que não foi chamada a responder a qualquer questão de direito ou *quaestio quidjúris;* mas é diferente dela na medida em que nunca pode ser chamada a fazê-lo; está "firmemente estabelecida por si mesma" (p.47, p.48). Assim, Kant está usando o termo analogicamente e indica-o claramente ao dizer que a lei moral é dada "como se fosse" *(gleichsam)* através de um fato. Em CJ, porém, Kant abandona o argumento por analogia, preferindo mostrar que a liberdade, como qualquer outro fato, pode ser verificada tanto por liberdade quanto por experiência.

faculdade

[dynamis, facultas, Fakultàt, Vermõgen] ver também IMPULSO; PODER; POSSIBILIDADE

A palavra "faculdade" traduz duas idéias distintas: a primeira significa uma parte da estrutura de uma universidade, a segunda um potencial ou poder para realizar algum fim. O interesse de Kant pelo primeiro sentido foi suscitado pelo lugar anômalo da filosofia no currículo e organização da universidade setecentista. A filosofia não foi concedido um lugar natural em qualquer das três "faculdades superiores" de direito, medicina e teologia, e servia usualmente como propedêutica para o estudo numa dessas disciplinas. Kant fazia parte de um movimento cultural que procurava redefinir o lugar da filosofia na universidade, assim como justificar suas incursões nas áreas de jurisprudência filosófica e teologia das faculdades superiores. A sua principal contribuição entre as faculdades "superiores" e "inferiores" é CF (1798), uma obra que abordou o conflito entre filosofia e teologia, direito e medicina.

O segundo sentido de faculdade traduz o termo *Vermõgen* que, por sua vez, é derivado do *letivo, facultas* e do grego *dynamis.* Embora este último fosse usado por muitos filósofos pré-socráticos, com destaque para Empédocles, o seu significado foi definitivamente fixado por Aristóteles na *Metafísica.* De uma forma geral, atribuiu dois sentidos ao termo: o primeiro referia-se a uma capacidade ou poder para realizar um fim, o outro a um potencial para mudar que seria efetivado através de *energeia.* Essa definição dual de faculdade exerceu enorme influência e permaneceu notavelmente estável ao longo de toda a sua transmissão no aristotelismo medieval. Teve especial destaque na discussão da natureza da alma, a qual estava dividida em vários potenciais ou faculdades de ação. Os dois sentidos de faculdade como potencialidade e como um poder da mente persistem em Descartes e ainda em Wolff: o wolffiano *Philosophisches Lexicon* de Meissner (1737) *àáfacultas epotentia* como sinônimos de *Vermõgen* e define-o em termos aristo-télicos como a possibilidade de realizar ou sofrer uma ação. Especifica ainda as faculdades de apetição como desejo sensível ou apetite e a vontade, e as faculdades de conhecer como sensibilidade e razão.

O termo faculdade é ubíquo nos escritos de Kant e, com efeito, está subjacente na arquitetônica da filosofia crítica. Reflete mais sistematicamente a seu respeito na Introdução de CJ, onde distingue entre faculdades da alma e faculdades do conhecimento. As faculdades da alma, variamente descritas como *Seelenvermõgen* ou *gesamte Vermõgen*

des Gemüts ou capacidades *(Fàhigkeiten)* (§m), abrangem uma tríplice e fundamental "ordem de nossas faculdades de representação"; são elas (a) a faculdade de conhecer; (b) o sentimento de prazer e desprazer, e (c) a faculdade de apetecer. A arquitetônica da trilogia crítica corresponde às três faculdades, com a capacidade para o prazer e desprazer formando uma transição entre o teórico e o prático, se bem que nenhuma delas possa ser derivada de um princípio comum.

Kant apresenta as faculdades fundamentais da alma por meio de uma analogia com uma família aparentada *(Verwandschaft mit der Familié)* de faculdades cognitivas *(Erkenntnisvermõgen)* (CJ §m). Essas faculdades formam uma ordem distinta mas afim de poderes cognitivos, divididas entre inferiores e superiores; as primeiras são as faculdades da sensibilidade, as segundas as faculdades da razão, juízo e entendimento. Kant aponta para uma analogia entre as duas "ordens" de faculdades, alinhando a faculdade cognitiva do entendimento com a faculdade de conhecer da alma; razão com apetição; e juízo com o sentimento de prazer e desprazer. Mais adiante (§IX), ele distribui-os de acordo com uma tábua sistemática, na qual os dois conjuntos de faculdades são supridos com princípios *apriori* e objetos de aplicação: às faculdades do conhecimento/entendimento é concedido o princípio de "conformidade a leis" e o objeto de aplicação "natureza"; às da razão/apetição são concedidos o "fim terminal" e a "liberdade"; ao passo que às faculdades de juízo/prazer e desprazer correspondem a "finalidade" e a "arte".

Assim, é evidente que para Kant as faculdades formam ordens internamente articuladas que são análogas entre si. Entretanto, apesar da importância do termo faculdade para todo o projeto crítico, ele nunca o

discute ou analisa totalmente — a menos, é claro, que a filosofia crítica inteira seja vista como tal. A falta de precisão em torno desse termo central provou ser extremamente fecunda, dando origem à forma psicologística e outras formas de kantismo. Com efeito, até o kantismo antipsicologístico mantém a divisão das faculdades cognitivas, pois renunciar-lhes significaria provavelmente abandonar o âmbito da tradição kantiana. A dependência da noção de faculdade por Kant e seus seguidores foi motivo de zombaria de Nietzsche no § 11 de *Além do bem e do mal* como o "período de lua-de-mel da filosofia alemã", quando "os jovens teólogos do Colégio de Tübingen [Hegel, Schelling e Hõlderlin] se embrenharam decididamente no mato — todos à cata de 'faculdades'". Ele considerou o recurso às faculdades análogo ao recurso a uma certa *virtus dormitiva* (uma faculdade indutora do sono) para explicar por que o ópio induz ao sono, e propõe a substituição da pergunta "Como são possíveis juízos sintéticos *aprioriT* por outra: "Por que é necessária a crença em tais juízos?" Tal pergunta, é claro, intencional e ardilosamente desafia todo o *ethos* do kantismo em um de seus pontos mais vulneráveis.

faculdades de conhecimento

[Erkenntnisvermõgen] ver CONHECIMENTO

fé *\fides, Glaube] ver também* AMOR; CRENÇA; ESPERANÇA; OPINIÃO; POSTULADO; SABER

O conceito de fé desempenhou um papel relativamente secundário na filosofia grega clássica; foi usado por Platão para descrever um dos graus do saber por opinião (Platão, 1961, *Rep.*, 511 e) e também para descrever a crença nos deuses (ibid., *Leis*, 966d). Para Aristóteles, a fé refere-se a uma forma de prova baseada em indução ou persuasão retóri-

ca. O conceito filosófico de fé deriva da tradição cristã e, em particular, da corrente pau-lina. Essa proveniência levou a uma tensão entre fé e saber, ou doutrina religiosa e filosofia. Estimulou vários esforços imaginativos de reconciliação, que continuaram até Kant e depois dele.

No Novo Testamento, fé constitui uma atitude de crença em Cristo, quer em suas palavras, seus dons de cura ou suas obras; foi codificada por São Paulo, que usa o termo mais de 200 vezes em suas *Epístolas*, como um meio de distinguir da atitude dos judeus a atitude cristã perante a lei. Ele também instaurou a idéia extremamente influente de que a fé era um dom da graça: "Porque pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus" (Efésios 2:8). Essa idéia foi desenvolvida por Santo Agostinho em numerosas obras e coube-lhe um lugar reservado no reflorescimento aristotélico medieval promovido por Santo Tomás de Aquino. Na *Suma contra os gentios,* ele distingue a ascensão a Deus através do nosso conhecimento natural do acesso ao conhecimento da fé que nos chega através da graça de Deus, movimentos que ele considera complementares (Aquino, 1975, p.39). Uma outra relação entre fé e filosofia (ou saber) foi explorada por Santo Anselmo, em cujo *Proslogion* a fé serve como a condição do entendimento, um pensamento que levou à idéia de que a fé tem precedência sobre o entendimento e, em seguida, à confissão *credo quid absurdum* — "Eu creio porque é absurdo". Após a Reforma, os argumentos em defesa da fé como um dom subjetivo de graça foram usados para criticar a doutrina da justificação através de obras, e para sustentar a defesa da tolerância eclesiástica e secular (ver Lutero, 1961, p.385).

A discussão da fé por Kant é herdeira dos debates entre fé e saber, e apresenta-se em numerosos contextos diferentes. Num deles, apresenta a sua discussão da fé dentro de um quadro de referência análogo às três formas platônicas de saber (Platão, 1961, *Rep.*, 51 le); fé, saber e crença são modos de anuência subjetiva ou "assentimento" *(Fúr-wahrhalten).* Em CRP, ele apresenta esse assentimento em termos de suficiência subjetiva e objetiva: a opinião não é subjetiva nem objetivamente suficiente; o saber é subjetiva e objetivamente suficiente; ao passo que a fé é subjetivamente suficiente e, ao mesmo tempo, é *conscientemente* considerada como objetivamente insuficiente (CRP A 822/B 850; ver também SOP). Em Cj, a distinção é elaborada em termos dos objetos de opinião, conhecimento e fé: um objeto de opinião é um cuja existência é empiricamente possível mas improvável; enquanto a existência de um objeto de saber pode ser atestada tanto fa-tualmente quanto por meio da razão pura. Os objetos de fé, entretanto, embora sejam pensados *a priori*, são, não obstante, "transcendentes para o uso teórico da razão" (CJ §91); são idéias que têm convicção subjetiva, mas "cuja realidade objetiva não pode ser teoricamente garantida". Kant fornece três exemplos de tais objetos: "o bem supremo no mundo, alcançável através da liberdade"; (b) a existência de Deus; e (c) a imortalidade da alma. Finalmente, em L, Kant distingue entre as três formas de assentimento em termos da modalidade de seus juízos: a opinião é problemática, o saber é apodíctico e a fé é assertórica.

Os três objetos de fé enumerados em CJ refletem os três "postulados da razão prática pura" — liberdade, imortalidade e a existência de Deus — que em CRPr são apresentados em função da realidade objetiva dada às idéias da razão. Não são objetos de conhecimento teórico mas possuem sua própria dignidade prática. As mesmas três idéias servem no prefácio da segunda edição da CRP para desqualificar "toda a *extensão prática*

da razão pura" e assim, na famosa frase de Kant, "suprimir *[auflieben]* o *saber* para encontrar lugar para a/é" (CRP B xxx). Entretanto, isso está longe de admitir *credo quid absurdum,* uma vez que para Kant a certeza subjetiva da fé está bem fundamentada e não necessita recorrer ao saber nem negá-lo. É esse, inclusive, o caso da "fé doutrinai" como físico-teologia, a qual aplica *analogamente* (CRP A 825/B 853) a certeza subjetiva da fé moral a objetos da natureza. Um exemplo, extensamente analisado em CJ Parte II, é a fi- nalidade objetiva do mundo que decorre de se "postular" analogamente um "sábio criador do universo". A asserção não pode ser teoricamente justificada, mas o grau de convicção subjetiva que lhe está associado excede em muito o da opinião.

Kant considera essa fé doutrinai inerentemente instável, diferentemente da fé moral e da fé racional a que deu origem. A fé moral confere certeza à existência de liberdade, imortalidade e Deus, e essa certeza está baseada na incapacidade para rejeitar esses postulados sem "tornar-me digno de desprezo a meus próprios olhos" (CRP A 828/B 856). A fé racional resultante dessa certeza moral envolve um *insight* das condições necessárias para se realizar "a unidade de fins sob a égide da lei moral" (ver também SOP). E mesmo que se fosse indiferente a leis morais, a fé racional daria origem a uma fé negativa em conformidade com os termos da aposta de Pascal; como é impossível adquirir "qualquer *certeza* de que *não* existe tal ser [Deus] *nem* tal vida [futura]" (CRP A 830/B 858), essa fé formaria um "analogon" de bons sentimentos, a saber, um freio à erupção dos malévolos. A discussão de Kant sobre a fé enfatiza o que a diferencia do saber, ao mesmo tempo que a alinha com as idéias práticas da razão. Embora Kant pareça sublinhar a existência de Deus e da imortalidade, suas preocupações não são primordialmente religiosas. Isso não significa, porém,

que ele exclua considerações religiosas, pois estas são discutidas em considerável detalhe em RL. Kant usa aí a idéia de fé como um dom que confere certeza objetiva ao seu beneficiário para justificar a distinção entre religião, da qual existe somente uma, e fés, das quais há muitas (judaica, muçulmana, hindu, cristã). A religião está "oculta no íntimo e está relacionada com disposições morais" (RL p. 108, p.99), ao passo que as "fés eclesiásticas" são externas, empíricas e numerosas. Kant percebe (e recomenda) uma transição das fés eclesiásticas parciais para a igreja universal da religião; todo o indivíduo "possui" uma "fé salvadora" ou "pura fé religiosa" — isto é, fé prática — mesmo que pratique uma fé eclesiástica (RL p. 115, p. 106). Estas são desenvolvimentos de "fés históricas" fundadas sobre atos específicos e atestados da revelação, e sublinham os atos exteriores de "servilismo e fé mercenária", os quais, diferentemente da fé salvadora, podem muito bem ser praticados com uma disposição malévola.

A "fé religiosa pura" ou salvadora tem dois elementos: o primeiro é a fé numa ex-piação ou reparação por ações injustas, enquanto o último é "a fé em que podemos tornar-nos benquistos aos olhos de Deus através de uma vida exemplar no futuro" (RL P-l 15, p.106). Ambos os elementos são derivados um do outro mas, em certas circunstâncias, um pode preceder o outro. A fé eclesiástica/histórica privilegia a expiação, concedendo prioridade à fé numa "expiação indireta" sobre uma boa conduta na vida, ao passo que na religião vale o inverso, com a fé prática tendo preferência sobre a fé na revelação. Kant vê uma possível fusão das duas posições numa forma de cristologia onde

Traduzido por Gulyga como "elevar", em lugar de "suprimir". (N.R.T.)

Cristo é objeto de fé salvadora não porque existiu outrora e era filho de Deus, mas porque é um "arquétipo exemplar existente em nossa razão... de um curso de vida que agrada a Deus"(RLp.ll9,p.llO).
A discussão kantiana da fé religiosa e eclesiástica pode ser criticada por seus elementos criptopaulinos, os quais preferem um "Reino" fundado numa fé salvadora a-histórica a outras orientações religiosas que são indiferentes a questões de fé mas enfatizam o seu caráter histórico. Esse, porém, não foi o aspecto de sua análise da fé que mais intrigou os seus sucessores (com a exceção de Hermaim Cohen, que alinhou o judaismo com a religião da razão pura, descrita por Kant em termos de cristianismo). A maioria estava interessada na versão de Kant do perene problema de fé e saber, com F.H. Jacobi (1743-1819), no final do século xvm, argumentando a favor da fé contra o saber de uma forma idêntica à utilizada por Hamann em suas metacríticas de Kant (ver Jacobi, 1787, Hamann, 1967). Hegel, em *Fé e saber* (1802), tentou suprimir a distinção mostrando como um conceito abstrato de saber dá origem a uma oposição de fé e saber. O discurso anti-hegeliano de Kierkegaard sobre fé em *Temor e tremor* (1843) defende a fé como um pressuposto do saber e como um salto sem saber para o absurdo. Nietzsche, ao contrário, investiga a genealogia da fé, descrevendo o seu "problema básico" como "donde vem essa onipotência da fé?" (Nietzsche, 1901, §259), quer na moralidade ou na verdade. Embora essa investigação seja apresentada como uma crítica de Kant, ela mantém carac-teristicamente numerosos aspectos kantianos, mormente na auto-aversão e execração do "homem feíssimo" *[ugliest man]* que se seguiu ao colapso da fé e morte de Deus.
federalismo *ver também* COMO-SE; COSMOPOLITISMO; CULTURA; DIREITO; ESTADO; GUERRA; HISTÓRIA; IDÉIA; PAZ
A idéia de federalismo é discutida por Kant no contexto do direito internacional e da federação de estados, e marca uma etapa na realização da idéia de paz perpétua. O tema é tratado em MC no contexto do "Direito público", em TP no contexto do cosmopolitismo, e em PP no segundo de três "artigos definitivos de uma paz perpétua". Embora essas discussões difiram significativamente em detalhe, elas têm em comum certas características subjacentes. A primeira é uma analogia que Kant traça entre a formação de uma federação de estados e "aquele [processo] pelo qual um povo passa a ser um estado" (MC p.350, p.156). Assim como os indivíduos antes da formação de um estado encontram-se numa condição de guerra, assim estão também os estados antes da constituição de uma federação. Como freqüentemente ocorre nos argumentos de Kant baseados em analogias, a semelhança é acompanhada por uma diferença, a saber, que os estados permanecem na condição de guerra e retêm sua soberania, permitindo-lhes assim deixar ou renovar a federação de estados. Em PP e TP, a analogia é ampliada à genealogia histórica da federação. O sofrimento ocasionado pela violência universal "faz um povo submeter-se à coer-ção que a própria razão prescreve" e "ingressar numa constituição civil" que também o conduzirá "a uma constituição cosmopolita" (TP p.310, p.90).
A motivação para ingressar numa federação de estados reside na preocupação com a segurança mútua decorrente do perpétuo estado de guerra que prevalece entre estados; estados vizinhos, escreve Kant em PP, "são uma permanente afronta recíproca pelo simples fato de serem vizinhos" (PP p.354, p.102). O caráter de tal federação, porém, gera problemas. É aí que a analogia com a constituição do estado civil se desfaz. Essa "liga de

nações" não deve "envolver nenhuma autoridade soberana (como numa constituição civil), mas somente uma *associação* (federação)" (MC p.344, p. 151) da qual os estados podem sair e cujos termos eles podem renegociar. Com efeito, Kant vê um "estado internacional" como "contraditório", uma vez que requer a subordinação de estados individuais a um estado internacional, um ato que fundaria um império e não uma federação, e que dissolveria efetivamente os estados constituintes (PP p.356, p.104). Kant descreve a liga de nações como uma "federação pacífica" que não possuiria "leis públicas e poder coercivo" (PP p.356, p.104), mas que, sem poder, garantiria a liberdade de cada estado. Entretanto, de que modo esse objetivo seria alcançado não está esclarecido e o próprio Kant não se mostra otimista a respeito de suas chances. Refere-se em MC a um "congresso permanente de estados" que é ainda mais fraco do que uma federação; é uma coalizão voluntária "que pode ser dissolvida em qualquer altura, não uma federação (como a dos estados americanos), a qual é baseada numa constituição" (MC p.351, p. 156). Serviria, essencialmente, para proporcionar um foro em que litígios entre nações pudessem ser juridicamente solucionados por analogia com disputas civis, mas sem a lei e os meios de impor seu cumprimento de que dispõe o estado civil.
A idéia de Kant de uma federação de estados foi influente nas discussões que cercaram a constituição da Liga das Nações e, mais tarde, as Nações Unidas. Entretanto, as dificuldades enfrentadas por essas instituições na constituição de um foro juridicamente efetivo foram previstas por Kant. Com base em sua análise, poderia ser argumentado que a constituição de uma federação de estados é uma idéia assintótica, que não pode ser realizada no espaço e no tempo e dará origem a antinomias e contradições. A mais fundamental seria a de constituição de uma ordem jurídica internacional que governasse a conduta dos

estados sem um aparelho coercivo de imposição da lei: uma ordem jurídica sem tal dispositivo para fazer respeitar a lei dispõe de pouco poder sobre os estados constituintes; mas um que detivesse tal poder ameaçaria tornar-se um estado imperial, com potencial para dissolver a existência independente de seus constituintes. A solução característica de Kant é argumentar em termos de analogia e de como-se: diz ele ser do interesse dos estados-membros atuarem *como se* estivessem participando numa ordem jurídica que tivesse meios de impor e fazer cumprir suas sentenças.

felicidade *[eudaimonia, felicitas, Glückselighkeit] ver também* AUTONOMIA; BOM; ESPERANÇA; LIBERDADE; PRAZER; SUMO BEM

Na *Ética a Nicômaco,* Aristóteles descobriu que o "sumo bem" ou "objetivo final" de ação humana — "algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação" (Aristóteles, 1941, 1097b, 22) — é a felicidade. Sua descrição da felicidade é admiravel-mente equilibrada: a felicidade perfeita consiste em levar uma vida contemplativa, mas não com exclusão de outros aspectos da vida boa, como bravura, liberalidade e prazer (ibid., 1178a-1179b). Entretanto, a visão aristotélica de felicidade foi gradualmente transformada pela distinção platônica entre a felicidade e auto-suficiência da mente e da alma, por uma parte, e os prazeres do corpo, por outra. Na obra de Santo Tomás de Aqui-no, essa distinção adquire a forma da experiência objetiva de *beatitude* (felicidade suprema, bem-aventurança) e a experiência menos preferida e subjetiva de *eudaimonia.* Essa distinção foi largamente preservada por Descartes, para quem a felicidade *(heur)* "depende somente de coisas exteriores", em contraste com a beatitude *(beatitude),* que con-

siste em "um perfeito contentamento do espírito e satisfação íntima" (carta a Elizabeth, 4 de agosto de 1645, Descartes, 1981, p. 164). Com Kant, a distinção é preservada em forma modificada, resultando a felicidade objetiva da ação livre e autônoma, e a felicidade subjetiva de sentimentos heterônomos de prazer e bem-estar.

A discussão kantiana da felicidade está toda ela impregnada por uma oposição entre liberdade e felicidade. A oposição é sobremaneira evidente na distinção em MC entre *"eudaimonismo* (o princípio de felicidade)" e *"eleuteronomia* (o princípio da liberdade do legislador interno)", com a asserção concomitante de que, se da primeira for feito o princípio básico de ação, o resultado será a *"eutanásia* (morte fácil) de toda a moral" (MC p.378, p. 183). Kant enfrenta a objeção eudaimonista à sua definição de dever, a qual afirma que nos esforçamos por cumprir com o dever por causa do prazer resultante do seu cumprimento, retorquindo que, embora o prazer possa estar envolvido na obediência à lei, não pode precedê-la como fundamento motivacional. O prazer que precede o dever ou a observância da lei é "sensivelmente dependente" e faz parte da ordem natural, enquanto o prazer que resulta do dever baseia-se na liberdade inteligível e é parte da ordem moral. A distinção entre as duas descrições de obediência à lei tem numerosas conseqüências que são devidamente expostas ao longo da filosofia prática de Kant.

A oposição entre *eudaimonia* e *eleuteronomia* desenvolveu-se numa série de consistentes corolários. O primeiro, já mencionado, é a distinção entre as ordens natural e moral: a ordem natural é o domínio da causalidade, inclinação e heteronomia; a ordem moral é a esfera da liberdade, autodeterminação e autonomia (MC p.216. p.44). Princípios baseados na felicidade e heteronomia são materiais, subjetivos e parciais, em oposição aos baseados na liberdade e autonomia, os quais são formais, objetivos e universais (FMC p.442, p.46). A idéia de bem como felicidade é, por causa dos seus muitos bens potenciais, indeterminado; ao passo que a do bom como liberdade é focalizada e determinada (CJ §83). A busca de felicidade só determina indiretamente a vontade, o eudaimonista faz o seu dever "somente por meio da felicidade que antevê", enquanto o dever comanda diretamente a vontade e não está dirigido para qualquer fim exterior a si próprio (MC p.377, p. 183). Por conseqüência, os imperativos associados à busca de felicidade são hipotéticos "conselhos de prudência" condicionados e contingentes "de este ou aquele homem considerar isto ou aquilo como contando para a sua felicidade", enquanto os vinculados à lei da liberdade são mandamentos incondicionados (FMC p.416, p.26). Essa forma de argumentação opositiva leva à proposição repressiva em mu de que a humanidade "não deve participar de qualquer felicidade ou perfeição a não ser aquela que [os seres humanos] obtiveram por si mesmos sem intervenção do instinto e por sua própria razão" (p. 19, p.43). Entretanto, embora exclua a felicidade de qualquer papel na determinação da vontade para a ação, Kant considera-a, não obstante, um aspecto vital do sumo bem humano. Num ponto em CRP, ele pressupõe que a felicidade seguir-se-á automaticamente à liberdade: "Não falo da maior felicidade, pois esta [a maior felicidade possível] será a conseqüência natural" (CRP B 373). Aí, a constituição que permite a maior felicidade possível é descrita como uma idéia necessária ao progresso humano, o qual trará consigo a felicidade; em CJ, porém, a própria felicidade é a idéia de acordo com a qual os seres humanos "buscam tornar adequado o seu verdadeiro estado de ser" (§83). Kant já reconciliou potencialmente os termos dessa oposição em suas respostas em CRP às três perguntas do interesse da razão: "1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido

esperar?" (CRP A 804/B 832). A felicidade figura nas respostas a essas perguntas, embora não como um estado realizado mas um merecimento a ser feliz. O sumo bem consiste em ambos, em ter merecimento de ser feliz ou "moralidade" e em felicidade real—uma coisa sem a outra é parcial e incompleta. Caracteristicamente para Kant, a felicidade está excluída da determinação da ação moral, para só retornar como seu indispensável acompanhamento no sumo bem.

fenômeno *ver também* APARÊNCIA; ARQUÉTIPO; INTUIÇÃO; MUNDO INTELIGÍVEL; *NOUMENON;* SENSIBILIDADE

Os fenômenos são distintos de *noumena* e aparências, mas os termos em que Kant baseou a distinção mudaram radicalmente durante a sua carreira. Em sua primeira obra, FV (1747), Kant usa convencionalmente fenômeno no sentido de uma manifestação externa de uma força invisível, como na proposição "o movimento é apenas o fenômeno externo do estado do corpo" (FV §3). Embora elementos dessa definição persistam até na filosofia crítica, na época de Dl (1770) mudaram-se os termos da distinção: fenômenos não seriam a manifestação externa de forças ou objetos invisíveis mas simplesmente "objetos da sensibilidade", em oposição a *noumena* ou objetos inteligíveis, os quais só podem ser "conhecidos através da inteligência" (DI §3). Kant sugere também uma distinção entre fenômenos e aparências, com o termo aparência sendo usado para significar "o que precede o uso lógico do entendimento" e fenômenos "os objetos da experiência" que resultam da comparação de aparências pelo entendimento (§5). Nçste caso, as "leis dos fenômenos" incluem "as leis da experiência e, de um modo geral, de todo o conhecimento sensível (§5). Essa distinção foi levada para a CRP, com os fenômenos

distintos dos *noumena* em termos de um mundo sensível e um mundo inteligível (A 249) e em termos de objetos sensíveis e inteligíveis (B 306). Os fenômenos também se distinguem das aparências na medida em que eles combinam as leis do conhecimento sensível e intelectual ou, para usar a linguagem de CRP, são "aparências na medida em que são pensadas como objetos de acordo com a unidade das categorias" (A 248).

fenomenologia *ver também* DINÂMICA; FORONOMIA; MECÂNICA; MODALIDADE; MOVIMENTO

"Fenomenologia" é o tema do quarto capítulo do tratamento de Kant da ciência natural em PM. Cada um dos quatro capítulos considera o movimento (para Kant, o objeto de estudo da ciência natural) desde o ponto de vista de um dos quatro grupos da tábua de categorias. A "foronomia" considera os aspectos quantitativos do movimento, a "dinâmica"

A felicidade está excluída da *determinação* da ação moral, mas é *compatível* com a lei moral sempre que não se sobreponha a ela como princípio. (N.R.T.)

A frase de Kant, citada pelo Autor, expressa o contrário do que ela sugere no contexto da frase. Não são os fenômenos que são aparências, mas estas que são fenômenos: *"Erscheinungen* [...] sie ais Gegenstande nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heissen *phaenomena"* [Aparências, na medida em que são pensadas segundo a unidade das categorias, chamam-se fenômenos] (A 248-9). Para essas distinções, o Autor baseia-se na Dl e na primeira edição da CRP. Na segunda edição (1787), tais diferenciações são eliminadas: Erscheinungen e phaenomena tornam-se sinônimos. Mais grave seria confundir aparência, como tradução do Autor para *Erscheinung,* como *Schein* (ilusão, aparência ilusória. (N.R.T.)

os qualitativos, a "mecânica" os relacionais e a "fenomenologia" os modais. Na fenomenologia, "o movimento ou repouso da matéria é meramente determinado com referência ao modo de representação, ou modalidade, isto é, como uma aparência dos sentidos externos" (PM p.477, p. 15). O capítulo apresenta três proposições que determinam a modalidade de movimento para os três capítulos prévios. O primeiro sustenta que o movimento retilíneo da matéria, como o oposto do movimento inverso do espaço relativo em que está situado, é um "predicado meramente possível", e que, por conseqüência, não pode ser estabelecida a necessidade nem a efetividade da foronomia. A segunda proposição apresenta o movimento circular da matéria em aparência como meramente possível (isto é, ou ela ou o seu espaço pode estar em movimento), mas sustenta que, de acordo com "o complexo de todas as aparências", ela está efetivamente em movimento. Kant argumenta que tal movimento "não pode ocorrer sem a influência de uma força motriz externa atuando continuamente" (PM p.557, p.123), o que prova a efetividade das forças de atração e repulsão e, assim, o objeto da dinâmica. A terceira proposição mantém que o movimento de um corpo em relação a um outro requer o movimento contrário e igual do segundo, um requisito que "resulta imediata e inevitavelmente do conceito da relação do movido no espaço com toda e qualquer outra coisa assim movível" (PM p.558, p. 124) e tem como conseqüência ser necessária a modalidade de movimento em mecânica. Kant adotou o termo fenomenologia tal como foi usado por J.H. Lambert em *Neu-es Organon* (1764) (ver Lambert, 1988), onde forma uma das quatro seções de uma epis-temologia dedicada a distinguir entre verdade, erro e ilusão. A fenomenologia considera as formas de aparência e ilusão. Entretanto, numa carta a Lambert datada de 2 de setembro, acompanhando um exemplar de Dl, Kant revela uma visão muito mais ampla do potencial da fenomenologia, descrevendo-a em termos que anteveem os que viria a usar mais tarde para descrever o projeto de CRP. Trata-se de "uma ciência muito especial, embora puramente negativa... pressuposta pela metafísica", em que "os princípios de sensibilidade, sua validade e suas limitações, seriam determinados, para que esses princípios não possam ser confusamente aplicados a objetos de razão pura, como tem acontecido quase sempre até hoje" (CFI p.59). Essa ampla visão da fenomenologia como propedêutica para a metafísica persiste ostensivamente em PM, senão em CRP. Foi aproveitada por Hegel, que descreveu a sua *Fenomenologia do espírito* no frontispício como a "Primeira parte" do "Sistema de ciência". O termo foi retomado por Edmund Husserl na virada para o século XX a fim de descrever um novo começo para a filosofia na análise de fenômenos (ver Husserl, 1913, 1950).

filhos *ver* CASAMENTO; MULHER; SEXO

filosofia *ver também* HISTÓRIA DA FILOSOFIA; METAFÍSICA; SISTEMA Kant oferece numerosas caracterizações da filosofia, estando as mais extensas em CRP, FMC e L. Embora as suas definições de filosofia sejam, de um modo geral, formais — atendendo ao seu conceito, objetos, tipos, conteúdos e questões —, elas são usualmente acompanhadas por uma referência à filosofia do seu tempo ou à grega antiga. As definições de filosofia desenvolvidas em CRP A 838/B 866 são polemicamente endereçadas contra o conceito wolffiano de filosofia; a definição proposta em FMC refere-se à "antiga divisão grega" da filosofia em física, ética e lógica; enquanto em L é situada de acordo com

a história geral da filosofia, desde os gregos até à "época da crítica". Com efeito, o conceito de filosofia era intrinsecamente histórico para Kant. Para ele, repousava numa distinção entre (a) filosofia como "simples idéia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto"*, a qual ninguém possui e que não pode ser aprendida ou mesmo reconhecida; e (b) aprender a filosofar, ou seja, a exercer "o talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais em certas tentativas que se apresentam" (CRP A 838/B 866).

No tocante ao *conceito* de filosofia, Kant distingue em CRP entre os conceitos es-colástico e cósmico. O primeiro, que Kant diz ter "predominado até agora" e com o que ele quis significar a dominante concepção wolffiana de filosofia, a considera "um sistema de conhecimento, que apenas é procurado como ciência... [e é] por conseqüência, a perfeição *lógica* do conhecimento" (CRP A 838/B 866). O conceito cósmico de filosofia é mais amplo e "sempre serviu de fundamento a esta designação, especialmente quando, por assim dizer, era personificado e representado no ideal do *filósofo,* como um arquétipo" (A 838/B 866). Envolve "a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana" (A 839/B 867) ou "aquilo em que todos temos necessariamente um interesse". Neste último conceito de filosofia, o filósofo é um "legislador da razão humana" e sua legislação ou "filosofia" tem, prossegue Kant, dois objetos, a natureza e a liberdade, ou "o que é" e o que "deve ser" (A 840/B 868).

A divisão dos *objetos* da filosofia em natureza e liberdade corresponde à divisão da filosofia em física e ética que prefacia FMC, exceto que aí junta-se às duas uma terceira divisão, a lógica. Ecos dessa divisão são discerníveis na classificação da filosofia na CRP em termos de propedêutica ou "crítica", "a qual investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento *a priori* puro" e de "metafísica", ou o sistema de razão pura dividido em metafísica da natureza e metafísica dos costumes (A 841/B 869). As

metafísicas da natureza e dos costumes correspondem aos empregos "especulativo" e "prático" da razão pura, com a primeira contendo os princípios da razão pura "empregados no conhecimento *teórico* de todas as coisas", a segunda os princípios *a priori* que determinam e tornam *necessárias todas as nossas ações"* (A 841/B 869). Entrecruzando-se com essa distinção há ainda um outro sistema de classificação expresso em termos de filosofia empírica e pura, uma compreendendo o conhecimento derivado de princípios empíricos, o outro conhecimento derivado da razão pura; somente este último é filosofia propriamente dita. Em CRP, Kant efetua uma ulterior distinção interna, dentro da metafísica da natureza; ele descreve-a como metafísica *stricto sensu,* a qual consiste em (a) "filosofia transcendental", que trata do entendimento e da razão, e corresponde à ontologia, e (b) "fisiologia da razão pura", que corresponde à natureza. Imediatamente após formular essa distinção, Kant descreve o sistema de metafísica em termos tradicionais, compreendendo ontologia, fisiologia, cosmologia e teologia, a segunda incluindo a física racional e a psicologia racional.

Uma definição adicional de filosofia é desenvolvida em PI, onde a filosofia como "o sistema de conhecimento racional por meio de conceitos" é distinguida de uma crítica da razão pura que "delimita e examina a própria idéia do sistema" (PI p. 195, p.3). Aí, o sistema filosófico é dividido em dois domínios, o formal e o material, com o primeiro (lógico) incluindo a "forma de pensamento num sistema de regras" e o segundo oferecendo a "possibilidade de conhecimento racional, conceptual, de objetos pensáveis" (PI P-195, p.3). Este último, ou sistema "real" de filosofia, está dividido de acordo com obje-

tos teóricos e práticos, interessando-se a filosofia teórica por proposições sobre a "possibilidade de coisas e suas determinações" (Pi p.196, p.3), e a filosofia prática por proposições que "dão à liberdade sua lei" (p.197, p.4).
As incontáveis definições da filosofia dadas nas críticas são ainda mais complicadas pelas definições de filosofia que se encontram em L e nos ensaios tardios "Sobre um recém-criado tom superior em filosofia" e "Anúncio da conclusão iminente de um tratado de paz eterna na filosofia" (ambos de 1796). Este último dá continuidade ao projeto inaugurado em sv de proteger a filosofia em geral e a metafísica em particular contra o misticismo e a religiosidade sentimental. A filosofia é vulnerável a esta última por causa do que é descrito em CRP como o seu "conceito cósmico" ou a relação do conhecimento com os fins essenciais da humanidade. O escopo do último, ou "o campo da filosofia", é determinado em L em termos das quatro perguntas: (a) que posso saber? (b) que devo fazer? (c) que me é permitido esperar? (d) que é o homem? As primeiras três perguntas repetem-se em CRP como as dos "interesses da razão", mas em L formam juntas o campo da filosofia coberto pela metafísica, moral, religião e antropologia, respectivamente.
A definição de Kant de filosofia é não dogmática e cambiante. Isso deve-se à sua visão histórica da filosofia como fruto da atividade de filosofar. Como o filosofar não pode chegar ao fim, mesmo na filosofia crítica, a definição de filosofia permanece aberta e sujeita ao filosofar corrente e futuro. As questões que determinam o campo da filosofia são inseparáveis dos interesses da razão humana e jamais se lhes pode dar uma resposta dogmática. Por essa razão, é impossível dar uma definição da filosofia que responda a essas questões; uma tal filosofia assinalaria o fim da atividade filosófica e a morte da própria filosofia.
filosofia crítica *ver também* CÂNONE; FILOSOFIA; GUERRA; HISTÓRIA DA FILOSOFIA, ILUMINISMO; JUÍZO; PAZ; PÚBLICO/PUBLICIDADE; SABER
Filosofia crítica é o nome dado ao empreendimento filosófico executado por Kant nas três críticas: da razão pura, da razão prática e do juízo. Foi a resposta de Kant ao que ele descreveu como a sua época: "A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem de submeter-se" (CRP A xii). Não só a "religião através de sua santidade e a legislação por sua majestade" devem submeter-se ao "livre e público exame da razão", mas até mesmo a própria razão. O "juízo amadurecido da época" faz "um convite à razão para empreender de novo a mais difícil de todas as suas tarefas, a do conhecimento de si mesma" (CRP A xi) e, para fazer isso, deve constituir "um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas", um que disponha da "lucidez de uma crítica rigorosa mas justa" (CRP A 395). O uso dessa metáfora jurídica para o auto-exame da razão não é fortuito, dado que, para Kant, sem esse tribunal, a razão mantém-se num "estado de natureza e não pode fazer valer ou garantir as suas afirmações e pretensões a não ser pela *guerra"* (CRP A 751/B 779). Enquanto as hostes adversárias do dogmatismo e do cepticismo resolvem suas disputas com cada parte vangloriando-se de uma vitória sobre a outra parte e declarando um armistício temporário, a crítica da razão, pelo contrário, trata os seus diferendos "unicamente pelos métodos reconhecidos de um *processo legaF.* Atua de acordo com "princípios fundamentais de sua própria instituição, cuja autoridade ninguém pode pôr em dúvida" (CRP A 751/B 779).
A filosofia crítica não adquire seus princípios fundamentais através da "crítica de livros e sistemas" e sim através da "faculdade da razão em geral" (CRP A xii). O seu pro-

cedimento consiste em "investigar a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento *a priori* puro" (A 841/B 870) e é a propedêutica ou preparação para um futuro sistema metafísico de princípios. Kant expressa de diversas formas a natureza preparatória da filosofia crítica: é uma investigação canônica da razão antes de sua elaboração num organon; um esclarecimento negativo dos limites da razão antes de sua exposição positiva, e até o "encontrar lugar para a fé" (CRP B xxx). Distingue-se do dogmatismo e ' ceticismo na medida em que não se atribui a si própria "um conhecimento do seu objeto, pelo menos suficiente, para afirmar ou negar qualquer coisa a seu respeito" mas "limita-se a mostrar que se invoca em apoio da afirmação algo que não é nada ou é meramente fictício" (CRP A 389). Por outras palavras, a filosofia crítica "não considera o problema objetivamente mas de acordo com o fundamento do conhecimento em que se alicerça" (CRPA484/B512).
A asserção de Kant de que a sociedade ocidental ingressara numa era crítica na qual nada estava imune à crítica foi corroborada, de maneira concludente, pela experiência dos dois séculos transcorridos desde a publicação de suas críticas. Os objetos da crítica foram desde a religião à economia política e à literatura, e produziram poderosas instituições ou "tribunais" de crítica. Entretanto, até os contemporâneos de Kant consideraram que suas pretensões de estar instituindo um tribunal crítico não eram sinceras, com Hamann (1967) e Herder (1953) sublinhando em suas "metacríticas" que o "purismo" da razão esquece a sua dependência de uma instituição existente, a saber, a linguagem. A geração de filósofos que lhe sucedeu, como Hegel, não estava convencida de que a razão estivesse numa posição adequada para criticar-se a si própria. Filósofos ulterio-res, como Marx e Nietzsche, mostraram-se igualmente céticos em relação ao "tribunal crítico", aplaudindo o momento crítico, negativo, da filosofia de Kant, ao mesmo tempo que

deploraram suas tentativas para ser um filósofo-legislador. Para eles, e para muitos filósofos do século XX, a crítica deve permanecer vigilante contra qualquer recaída no dogmatismo institucional e intelectual. Esse *ethos* retornou até na recente exegese de Kant, que minimizou a importância dos aspectos "fundacionais" da filosofia crítica, em favor de sua metodologia "antifundacionalista".
filosofia especulativa *ver* FILOSOFIA
filosofia teórica *ver* FILOSOFIA
filosofia transcendental *ver também* FILOSOFIA; JUÍZO SINTÉTICO *A PRIORI,* METAFÍSICA; ONTOLOGIA; SISTEMA; TRANSCENDENTAL
Em CRP (B 73) e CJ (§36), Kant diz que o problema geral da filosofia transcendental consiste em indagar: "Como são possíveis sintéticas *a prioril"* Está interessada, portanto, em apurar quais são as regras que regem tais juízos — dados no conceito puro do entendimento — assim como em especificar *"apriori* o caso em que a regra deve ser aplicada" (CRP A 135/B 174) ou os princípios de juízo transcendental. Kant distingue a filosofia transcendental da "crítica da razão pura" na medida em que esta última somente fornece uma análise de "conceitos fundamentais", quando uma filosofia transcendental completa seria requerida para apresentar "uma análise pormenorizada de todo o conhecimento humano *a priori"* (A 13/B 27). É mais específica do que a ontologia na medida em que se reporta apenas ao entendimento e à razão "num sistema de conceitos e princípios que se

relacionam com objetos em geral mas não levam em conta objetos que *podem ser dados (Ontologia)"*, sendo contudo mais geral do que a fisiologia, a qual, para Kant, vai apenas até aos limites da natureza ou à "soma de objetos *dados"* (A 845/B 505). A filosofia transcendental toma sobre si a obrigação de responder a questões sobre objetos dados à razão pura, uma vez que "o mesmo conceito, que nos coloca na posição de fazer a pergunta, deverá também habilitar-nos a responder-lhe" (A 477/B 505), ainda que a resposta consista em apontar suposições injustificadas sugeridas na pergunta.

fim *[íelos, Zweck] ver também* CAUSALIDADE; CONFORMIDADE A UM FIM; HUMANIDADE; LIBERDADE; LIMITE; REINO DOS FINS, TELEOLOGIA

O conceito de Kant de um fim é uma versão da "causa final" aristotélica. Na *Física,* Aristóteles apresentou quatro causas de mudança física: a causa material, ou "aquilo a partir do qual uma coisa vem a ser"; a causa formal, ou a "essência" que determina a forma da matéria; a causa eficiente, a qual é "a fonte primária da mudança ou da transição para o repouso"; e a causa final ou "o sentido de fim, ou "aquilo no interesse do qual" uma coisa é feita (Aristóteles, 1941, 195a, 23-25). As causas são modos de responder à pergunta "por que" uma coisa nasceu ou morreu, e foram prolongadas por Aristóteles das questões físicas para as metafísicas (ver 983a, 24-30). Entretanto, a causa final foi especial ao aplicar-se não só às questões físicas e metafísicas — respondendo a "Por quê?" com "pelo interesse em alcançar um determinado fim" — mas também ao abranger questões de ação humana. Assim *a Ética a Nicômaco* descreve a ação ética e política como dirigida sobretudo para a realização do fim do bem (ver Aristóteles, 1941, 1094a). Assim, a noção de "fim" serve de intermediária entre a filosofia teórica e prática, um papel que também desempenha na filosofia de Kant.

Nos começos do período moderno, as explicações teleológicas de mudança física estavam cada vez mais desacreditadas. Galileu rejeitou toda a etiologia a favor da análise do movimento local e, embora Descartes se mostrasse relutante em segui-lo tão longe (ver Descartes, 1644, p.104), ele rejeitou de forma conclusiva a investigação de causas finais, a favor das causas eficientes (ibid., p.14). A filosofia teórica de Kant abstém-se também de usar causas finais como princípios de explicação, embora invente um novo papel para o uso de "fins" em filosofia teórica. Tal como Aristóteles, a sua filosofia prática coloca o conceito de um "fim" no primeiro plano, e em CJ torna-se o principal meio pelo qual Kant estabelece uma transição entre a necessidade natural de filosofia teórica e a liberdade de filosofia prática.

A mais extensa discussão de fins e propósitos está na segunda parte de CJ, a "Crítica da faculdade de julgar teleológica". Kant distingue aí entre teleologias física e moral, ou a explicação da natureza física e da ação humana de acordo com fins. Em ambos os casos, ele refere-se a uma distinção entre causação eficiente e final—a causalidade "mecânica" do *nexus effectivus* (causa eficiente) e a causalidade final do *nexus finalis* (causa final) (CJ, "Introdução", Parte li; ver também FMC, p.450, p.52). A filosofia teórica da primeira crítica está predominantemente interessada na explicação de causas eficientes, mas com um papel limitado para a causalidade final de acordo com um fim como idéia regulativa para garantir a aquisição acabada e sistemática de saber (CPR A 626/B 654). Esse alcance e esses parâmetros para uma limitada "teleologia física" são mais desenvolvidos em CJ Parte n. Na introdução geral da CJ, Kant distingue entre *um fim* como o "con-

ceito de um objeto enquanto encerra ao mesmo tempo a base da efetividade desse objeto" e *finalidade,* a qual é a "concordância de uma coisa com aquela qualidade das coisas que só é possível segundo fins" (CJ §iv). Ele usa essa distinção para argumentar contra a derivação de "fins físicos" da aparência de finalidade apresentada pela natureza. Não podemos conhecer tal fim objetivo nem podemos fazer dele um princípio constitutivo; podemos, entretanto, postular tal fim como um princípio regulativo para o juízo reflexivo e, assim fazendo, "ampliar a ciência física segundo um outro princípio, a saber, o das causas finais, sem interferir, porém, no do mecanismo da causalidade física" (§67). A noção de um fim como "máximo subjetivo" ou princípio de juízo reflexivo pode ser usada para suplementar e ampliar os juízos determinantes da causalidade mecânica, mas não é permitido que os transgridam e muito menos que os substituam.

Embora Kant limite severamente a extensão e operação da teleologia física, a mesma restrição não se aplica à teologia ética. De fato, a filosofia prática de Kant, como a de Aristóteles, é resolutamente teleológica, insistindo em que a ação é dirigida para um fim. Em FMC, ele define a vontade "como a faculdade de determinar-se à ação de acordo com a representação de certas leis" e define o "fim" como o que serve como "fundamento objetivo de sua autodeterminação" (p.427, p.35). Distingue ainda esses fins segundo sejam subjetivos ou objetivos: os primeiros são fins "materiais" denominados "incentivos"; os segundos, fins "formais" que são extraídos de fins subjetivos e podem servir como "motivos" válidos para todos os seres racionais. Os seres racionais são "fins em si mesmos" cuja existência possui "valor absoluto", uma derivação que leva Kant à declaração do imperativo categórico de agir de modo a tratar o outro "sempre ao mesmo tempo como um fim e nunca simplesmente como um meio" (p.429, p.36).

Subjacente nessas e em outras fórmulas do imperativo categórico está a noção de um reino de fins em que cada membro é legislador e legislado.
Em todas as três críticas, Kant alude ao "fim terminal" que une os domínios da filosofia teórica e prática. Na CRP, o "fim terminal" "não é outra coisa senão o destino total do homem" e é descrito em termos da unidade dos dois objetos da "legislação da razão humana (filosofia)", a saber, a natureza e a liberdade, as quais, embora sejam apresentadas ao princípio em "dois sistemas distintos", formam finalmente "um único sistema filosófico" (CRP A 840/B 868). O caráter desse "fim terminal" e, portanto, do "destino do homem" é extensamente considerado em CJ §83, sob o título de "O fim último da natureza como sistema teleológico": Os seres humanos são aí descritos como *"o fim último* da natureza, em relação a quem todas as outras coisas naturais constituem um sistema de fins". Isso resulta da capacidade do homem, fundada na liberdade, "de pôr para si mesmo fins de sua escolha deliberada" e de utilizar a natureza como meio de cultura de acordo com esses fins. Nesse ponto, Kant faz uma transição para uma fascinante discussão da teologia física e ética, durante a qual apresenta fundamentos para a existência de Deus como o autor moral do mundo.
A análise de Kant de fins foi trasladada para a filosofia sistemática do idealismo alemão. Este baseou-se na visão kantiana da liberdade humana como a capacidade para postular fins e também para legislar sistemas de liberdade e natureza. Entretanto, muitos dos detalhes da discussão de Kant de fins físicos e morais em CJ Parte li foram comparativamente negligenciados pelos estudiosos de Kant. Isso é lamentável, porque o conceito

de um fim fornece um modo extremamente útil de ler a filosofia de Kant como o todo integral e sistemático que ele desejou que fosse.

finitude

ver também ENTENDIMENTO; IMORTALIDADE; IMPERATIVO; INTUIÇÃO; NECESSIDADE; RAZÃO; RECEPTIVIDADE; SENSIBILIDADE; SENTIMENTO; SÍNTESE; TEMPO Nas páginas finais da CRPr, Kant evoca "o respeito e a admiração" suscitados "pelo céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim" (p. 162, p. 166). A reflexão sobre os dois objetos cria um movimento entre os sentimentos de finitude e insignificância e os de imortalidade e valor infinito. O sentimento de aniquilamento "de minha importância como criatura animal, que deve devolver ao planeta (um mero pontinho no universo) a matéria donde proveio — matéria que, por um breve período de tempo, está dotada de força vital" — coexiste com a revelação, através da lei moral, "de uma vida independente de toda a animalidade e até de todo o mundo dos sentidos" (p.162, p.166). Esse movimento anima toda a filosofia crítica e é manifesto na restrição do saber aos limites de uma intuição e de um entendimento finitos, acompanhados pela elevação, através da lei moral, para além desses limites. A intuição finita humana é distinta da intuição divina ou "intelectual" pelo caráter temporal da síntese que constitui experiência e saber. As várias sínteses que unificam conceito e intuição estão orientadas no que se refere à experiência passada e futura, e permanecem essencialmente incompletas. No que diz respeito à filosofia prática, a inclinação para fins distintos é fruto da necessidade humana, a qual, para Kant, resulta da finitude da condição humana. É a tensão entre uma "razão prática finita" e a lei moral que torna necessário o imperativo moral e a "tarefa interminável" de busca do modelo de uma vontade santa (CRPr p.32, p.32).

Em CPR, Kant insiste na finitude da experiência humana, limitando seu âmbito às aparências ou às percepções de uma intuição finita. A única exceção é a experiência moral que, para Kant, inclui a fé. Entretanto, muitos críticos, sobretudo Nietzsche e mais tarde Heidegger, questionaram a admissão por Kant de dimensões não finitas de experiência moral. Há uma falha bem definida em sua filosofia entre as rigorosas explicações da experiência em termos de finitude humana que informam, de um modo geral, a primeira e a terceira críticas (isto é, CRP e CJ), explicações que podem ser descritas como epicuristas, e a ênfase mais platônica sobre a oposição entre mundos finitos e infinitos apresentada em CRPr. Se é possível manter a primeira ênfase e rejeitar a segunda é uma questão em aberto. Uma resposta satisfatória a isso dependeria em grande parte de saber se seria possível conceber a experiência moral na ausência de infinitude (o que Kant não podia) e se o papel crucial desempenhado pela liberdade e espontaneidade em todos os ramos da filosofia crítica poderia ser sustentado dentro de uma estrutura rigorosamente finita.

força

[vis, Kraft] ver também CORPO; EFETIVIDADE; MATÉRIA; MOVIMENTO; PODER Este conceito tem sua origem na reflexão filosófica e científica sobre as causas do movimento de corpos materiais. A definição hoje predominante é a ditada pela ciência natural, a qual considera a força uma ação que altera o estado de repouso ou o movimento uniforme de um corpo. Nos séculos XVII e XVIII, o conceito de força estava científica e fi-losoficamente mal definido (até onde as duas abordagens eram separáveis), redundando em considerável confusão da qual Kant participou totalmente. Uma das confusões fundamentais resultou da distinção entre força inercial e força ativa. A primeira, em termos

de Descartes, era a força pela qual um corpo permanecia em repouso, a segunda a força pela qual um corpo começava e continuava em movimento (ver Descartes, 1981, p.79). Ao conceber a força inercial como "inata" e a força ativa como externamente causada, alguns filósofos, incluindo Leibniz e Kant, continuaram a considerar a força em tradicionais termos aristotélicos, como princípio ou causa de movimento. Isso provocou nova confusão em torno da distinção entre o que passou a ser conhecido como as duas "forças externas" — as forças corporais e superficiais. As forças corporais, como a gravidade, atuam através de corpos materiais, enquanto as forças superficiais são aplicadas por um corpo sólido sobre um outro. A ampliação ilegítima do modelo de forças superficiais à explicação de força como um todo sublinha a distinção central de Kant entre força atrativa e repulsiva.

A reflexão filosófica sobre o conceito de força foi uma constante ao longo da carreira de Kant. Sua primeira obra, FV (1747), define "força essencial" não como *vis motrix* mas como *vis activa* — mais como força ativa do que como força motivadora. A concepção de Kant de força essencial, como está claro em §3, combina força inercial e ativa. A "força essencial" em questão não pode ser matematicamente conhecida (de acordo com a "medida cartesiana"), uma vez que tal conhecimento está restrito às aparências externas do movimento. Sua plena apreciação requer saber metafísico, o qual não está confinado ao movimento externo mas também se estende à *vis activa* interna, a qual é uma propriedade de

ambas as substâncias — a material e a inteligível. Este último movimento permite a Kant, em §6, ampliar a gama do conceito de força da física à psicologia, usando-o para "solucionar" a dificuldade cartesiana do relacionamento entre corpo e alma. Embora haja muitos exemplos dessa metafísica da força nos escritos pré-críticos de Kant, verifica-se também uma clara percepção de seus perigos. Em sv, Kant descreve essas forças fundamentais não derivadas da experiência como "totalmente arbitrárias" e adverte contra a invenção de "forças fundamentais", em vez de ligar "as forças que já se conhecem através da experiência, de um modo que é apropriado aos fenômenos" (p.371, p.357). Esse ponto de vista é mais apurado em Dl, onde Kant se manifesta contra a espécie de metafísica da força exemplificada na sua própria FV: "tantas construções fúteis que ignoro quais as *forças* que as inventaram a seu bel-prazer ... irrompem numa horda de qualquer mente arquitetônica ou, se preferem, de qualquer mente com inclinação para as quimeras" (§28). Esse desenvolvimento correspondeu à redefinição de Kant da metafísica como "uma ciência dos *limites da razão humana"* (SV p.368, p.354) e sugere sua ulterior definição crítica de força.
Entretanto, a despeito desse desenvolvimento, a explicação kantiana de força não escapa inteiramente às suas limitações iniciais. Já em MF (1756), no contexto dos estudos sobre força inercial, Kant apresenta uma distinção entre força atrativa e repulsiva (p.484, p.62). A distinção generaliza a ação da força superficial para a "força ativa" interna e foi ampliada por Kant do domínio da física para os fenômenos morais e políticos. A idéia da determinação mútua de forças de atração e repulsão ofereceu uma útil analogia pela qual explicar uma ampla variedade de fenômenos, desde a impenetrabilidade da matéria até à "sociabilidade associai" da filosofia prática de Kant.
Em CRP, a força, a par da ação, é descrita como um conceito derivado da causalidade, um conceito que o entendimento pensa em relação ao corpo (A 20/B 35), particularmente a respeito de "sucessivas aparências, enquanto movimentos, que manifestam [a

presença de] tais forças" (A 207/B 252). As próprias forças, entretanto, são para nós "impenetráveis" e inacessíveis à observação (A 614/B 642). Kant mantém essa posição em PM, exceto que reconhece aí a existência das duas "forças fundamentais" de atração e repulsão. As forças fundamentais estão na raiz do conceito de matéria, mas não podem ser compreendidas ou explicadas para apresentação numa possível intuição. Isso significa que não podem ser submetidas a uma análise matemática (PM p.524, p.78). Mais tarde, porém, em OP, Kant procura articular as forças empíricas que fizeram da física uma unidade racional e sistemática. Como a "Transição dos princípios metafísicos para os princípios físicos da natureza", isso deriva um sistema *apriori* de possíveis forças da tábua de categorias e das propriedades gerais da matéria; a unificação de força e matéria é realizada pelo conceito de éter.
A dependência kantiana do éter em sua exposição final da física filosófica indica as limitações do seu conceito de força. Entretanto, a oposição básica das forças fundamentais de atração e repulsão parece ter seduzido Kant por razões mais filosóficas do que cientificas, e foi usada por uma razão semelhante nas filosofias da natureza de Schel-ling (1813) e Schopenhauer (1813). Hegel analisou de forma crítica a estrutura oposicio-nal do conceito de força (Hegel, 1812, p.518-23), mas depois dele as análises filosóficas e científico-naturais de força divergiram de maneira substancial.

forma

ver também ARQUÉTIPO; BELEZA; CATEGORIAS; CONCEITOS DE REFLEXÃO; FOR-MALISMO; FORMAS DE INTUIÇÃO; IDÉIA; MATÉRIA; PURO
A análise das "formas de pensamento" é descrita em 1796a como "o incessante labor e cuidadoso trabalho" (p.404, p.70) da filosofia metafísica. Kant justifica sua asserção mediante uma descrição histórica do problema da forma em Platão e Aristóteles e sua influência sobre o recentemente elevado tom da filosofia". Kant critica Platão por buscar as origens das formas no "entendimento divino" ou "fundamento primordial de todas as coisas", em vez de buscá-las em nosso próprio entendimento. Na opinião de Kant, isso leva a uma duplicação do mundo em aspectos arquetípicos e ectípicos, o que permite a entusiastas filosóficos e religiosos afirmarem um imediato conhecimento intuitivo do "verdadeiro mundo" sem terem de se dar ao trabalho de filosofar. Também Aristóteles é acusado do mesmo delito ao tentar ampliar as formas do saber do mundo físico para o metafísico. Mas é Platão, sobretudo, a quem Kant censura pelo entusiasmo filosófico, muito embora não o faça pessoalmente responsável por isso (p.391, p.54). O "tom recentemente elevado", que Kant deprecia, ou intui misticamente a forma ou a rejeita como "mero pedantismo" ou "fabricação formal" (p.404, p.70). Contra ambas essas tendências, Kant propõe o tratamento crítico da forma como uma pura característica *a priori* da experiência.
Em TN, Kant cita com aprovação a fórmula escolástica/orma *dat esse rei* ("a forma dá a essência das coisas") e imprime-lhe uma inflexão crítica. Se as coisas em questão são "objetos dos sentidos", então as formas das coisas são as "formas de intuição"

Encontramos essa citação latina no ensaio "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" [Sobre ura ultimamente enaltecido tom nobre em filosofia] (AK. vm, p.389-406), em cuja página 404 (A 421) lê-se: "In derform bestheht das Wesen der Sache *(forma dat esse rei),* hiess es beiden Scholastikem sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll." O mesmo pensamento pode ser encontrado nas Reflexões sobre a metafísica de Baumgarten n[05] 3.850 e 3.852, AK XVII, p.312. (N.R.T.)

identificadas em CRP como espaço e tempo. A matemática, acrescenta ele, nada mais é do que a doutrina das formas da intuição pura. A metafísica, ou "filosofia pura", pelo contrário, está baseada nas "formas de pensamento" onde todo objeto ou "matéria de conhecimento" pode ser incluído. Essas formas do entendimento são as condições da possibilidade de conhecimento sintético. Em CRP, Kant também acrescenta que as "idéias de razão" são formas de razão, mas em TN insiste (de um modo nada inconsistente) em restringir o emprego formal da razão às leis práticas, nas quais não é o aspecto material de uma ação — seu fim desejado — mas apenas a sua forma o que é moralmente significativo. Isso consiste na aptidão de uma máxima para ser convertida em lei universal. Ao resumo de Kant da importância da forma na filosofia teórica e prática em TN pode ser adicionado o papel que desempenha em sua filosofia estética. Em CJ, a qualidade de um juízo de gosto é abstraída da matéria do objeto de arte e consiste somente em sua "forma de finalidade" (§17).
Embora constitua um conceito central na filosofia crítica, a forma não está isenta de ambigüidade. Isso resulta, em grande parte, do fato de Kant manter uma distinção platônica entre forma e matéria, ainda que se esforce também por superá-la: num momento, ele mostra que forma e matéria são inseparáveis e, no momento seguinte, nega que elas estejam, de qualquer maneira, implicadas uma na outra. Assim, numa ocasião, ele pode afirmar em CJ que a qualidade de um juízo de gosto consiste em sua pura finalidade de forma, enquanto numa outra mostra que essa forma só pode ser revelada por meio do seu contraste com o

"encanto" ou a matéria própria do puro juízo de gosto (§14). De um modo mais significativo, na análise dos conceitos de reflexão em CRP, matéria e forma são reunidas para "sublinhar toda e qualquer outra reflexão", com a matéria servindo como "o determinável em geral [e a forma como a] sua determinação" (A 266/B 322). Mas estão mutuamente implicadas, uma vez que a forma como determinação é destituída de sentido sem uma matéria para ser determinada. Além disso, a oposição de forma e matéria é analogamente tratada de modo exaustivo em outras oposições disseminadas ao longo dos textos de Kant, como as entre forma como pureza e matéria como impureza; forma como universalidade e matéria como particularidade; forma como identidade e matéria como diferença; e até forma como sujeito e matéria como objeto.

Se forma significa muito pouco fora de sua oposição a matéria, então surgem problemas quando se tenta separar elementos formais e materiais. Esses problemas foram elaborados de várias maneiras por Kant e seus subseqüentes seguidores e críticos. Eles podem ser reduzidos, *grosso modo*, a duas classes afins de problema: a primeira diz respeito à subsunção da matéria pela forma, a segunda às fontes ou origens da forma. Se a forma não tivesse relação alguma com a matéria, se não existisse qualquer relação entre determinante e determinável, então não haveria conhecimento nem ação moral: pois o conhecimento é conhecimento de aparências determináveis, e ações morais são as de um ser finito determinado. Em face disso, Kant desenvolve alguns análogos extremamente sutis para a participação platônica, tais como o esquematismo e os princípios em CRP e o típico em CRPr. A análise do prazer em CJ assinala também a tentativa de relacionar aspectos formais e materiais do prazer estético, embora aqui, ocasionalmente, pareça que Kant está renunciando à oposição platônica residual de matéria e forma, a favor de uma noção mais ampla de "proporcionalidade".

A principal dificuldade que Kant enfrenta nessas partes de sua argumentação consiste em manter a matéria em seu lugar, permitindo que se relacione com a forma sem se

tornar insubordinada demais. Esse problema é agravado na análise de Kant das explicações das origens da forma. Ele não admite a tese empirista de que a forma pode ser derivada por abstração da experiência da matéria; sustenta que a forma precede "as coisas em si" (A 267/B 323) e para tanto restringe o âmbito da filosofia crítica à análise de aparências no espaço e no tempo. Mas também deseja evitar a posição contrária, a saber, que a forma é de origem puramente racional; isso o exporia ao risco de considerar a forma em termos puramente leibnizianos ou wolffianos como uma intuição de perfeição racional, ou em termos malebranchianos como um dom de Deus. Kant nutria também suas desconfianças a respeito de quaisquer genealogias psicológicas da forma, quer como idéia inata, quer como fruto do sentimento. Suas próprias e notoriamente complexas posições derivam a forma da unidade transcendental da apercepção, como em CRP, ou da negociação entre o sujeito e o mundoem CJ e em escritos ulteriores.
Os problemas que cercam a noção de forma deram e continuam dando origem e uma considerável soma de comentários críticos. Como um dos problemas fundamentais da filosofia, manterá provavelmente sua perenidade, e não só no âmbito da crítica de Kant. Inegável é que Kant, apesar de permanecer centro de uma oposição platônica, redefiniu substancialmente os termos do problema, vendo-o como um que abrange a filosofia teórica, prática e estética, e que tem como seu ponto de partida não o domínio supra-sensível mas a experiência de sujeitos humanos finitos.
formalismo Crítica genérica dirigida freqüentemente contra a filosofia crítica, o formalismo adotou diversas formas. As versões vão desde as de Hamann e Hegel até às de Nietzsche e Husserl, com mais recentes contribuições da fenomenologia e teoria crítica. Sustenta basicamente que a preocupação de Kant com os aspectos formais da experiência e da ação levaram-no a suprimir seus lados materiais e afetivos. A alegada preocupação com a forma leva, como é sustentado por muitos, a uma explicação distorcida e parcial da experiência e da ação que não pode justificar inteiramente suas próprias premissas formais e reprime outros aspectos da experiência. A tábua de categorias, a lei moral e a "forma de finalidade" estética são todas citadas como evidência de uma orientação for-malista.
Muitos filósofos tentaram descrever as origens do alegado formalismo de Kant. Um dos seus primeiros críticos, Hamann, opinou que sua fonte se encontrava na purificação da linguagem (ver Hamann, 1967); para Hegel, promanou de uma descrição abstrata e a-histórica da experiência (ver Hegel, 1807); enquanto, para Nietzsche, as origens da "vontade de formar" eram imputadas à necessidade dos filósofos ascéticos de dominar o corpo e seus afetos (ver Nietzsche, 1886). Teóricos críticos, como Adorno, viram no formalismo de Kant um exemplo da dialética do esclarecimento que reduziu a experiência a um cálculo formal, o melhor para controlá-la (ver Adorno e Horkheimer, 1944). Essa crítica genealógica é acompanhada com freqüência, mas não necessariamente, por uma tentativa de desenvolver uma filosofia não formalista, como a ética não formalista (isto é, antikantiana)' de Max Scheler baseada em simpatia e outros afetos (Scheler, 1973) e no materialismo antiformal e antiidealista de George Bataille (Bataille, 1985).
formas de intuição *ver também* ESPAÇO; ESTÉTICA; FORMA; INTUIÇÃO; SENSAÇÃO; SENSIBILIDADE; TEMPO

Na primeira parte de CRP sobre "Estética transcendental", a intuição é definida como a relação imediata de um modo de conhecimento com os seus objetos (A 1 9/B 33). O efeito da intuição de objetos sobre a faculdade de representação é a sensação, a qual tem aspectos materiais e formais. A matéria da intuição é "a aparência que corresponde à sensação" e a forma "a qual possibilita que o múltiplo da aparência possa ser ordenado segundo certas relações" (A 20/B 34). Obedecendo a um processo de abstração que isola • primeiro a sensibilidade do entendimento e depois elimina tudo o que pertence à sensação, Kant deriva as "duas formas puras de intuição sensível, servindo como princípios de conhecimento *apriorf* (A 22/B 36), que ele identifica como espaço e tempo.
foronomia *ver também* DINÂMICA; FENOMENOLOGIA; MATÉRIA; MECÂNICA; MOVIMENTO
Em PM, Kant classifica a ciência da matéria e do movimento de acordo com os quatro títulos da tábua de categorias. Dinâmica, mecânica e fenomenologia correspondem, respectivamente, a qualidade, relação e modalidade, enquanto foronomia corresponde a quantidade. Como tal, diz respeito apenas aos aspectos quantitativos do movimento da matéria e foi discutida em PM (p.480-95, p. 18-39).
fronteira *ver* LIMITE
função *[Funktion] ver também* APERCEPÇÃO; JUÍZO; LIGAÇÃO; REPRESENTAÇÃO; SÍNTESE; TÁBUA DOS JUÍZOS/CATEGORIAS; UNIDADE
Em CRP, Kant define função como "a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum". Um tal ato do entendimento é o juízo, o "conhecimento mediato de um objeto" ou "a representação de uma representação" (A 68/B 93). Afirma Kant ser possível descobrir todas as funções do entendimento através do enunciado das funções de unidade em juízo. Ele as organiza sob os quatro títulos de quantidade, qualidade, relação e modalidade de juízos, e deriva delas a tábua das categorias. Atribui a origem da unidade de uma função, também descrita como a sua capacidade para

combinar sinteticamente, "à unidade transcendental da apercepção" ou à "original e necessária consciência da identidade de si mesmo" (CRP A 108). No exame de "Fenômenos e *noumena"*, Kant volta a sustentar que tais funções de unidade são desprovidas de significado sem uma relação com o objeto, uma vez que fornecem apenas as condições formais de conhecimento que têm de ser complementadas por esquemas e princípios.

fundação ver FUNDAMENTO

Fundamentação da metafísica dos costumes Publicada em 1785, FMC foi o primeiro dos três textos críticos de Kant de filosofia moral. Foi seguido em 1788 pela *Crítica da razão prática* e em 1797 pela *Metafísica dos costumes* Marca um primeiro enunciado dos principais temas da filosofia prática crítica de Kant, incluindo o dever, o imperativo categórico e o livre arbítrio. Difere de CRPr sobretudo em seu método, que é mais analíti-

A tradução correta de *Sitten,* em Kant, seria "moral" (fundamentação da metafísica da moral), **como o** fazem corretamente os ingleses. (N.R.T.)

co do que sintético. Inicia-se com a "experiência comum" de moralidade como algo conhecido e passa depois às suas fontes no "princípio supremo da moralidade". O método analítico empregado explica a organização do conteúdo do texto, o qual não obedece ao esquema crítico de "Doutrina dos elementos" e "Doutrina do método". O conteúdo está organizado em três seções, das quais as primeiras duas envolvem transições "do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico e da "filosofia moral popular para a metafísica dos costumes". A terceira seção apresenta a transição final da "metafísica dos costumes para a crítica da razão pura prática".
Cada uma das seções procura fixar o "princípio supremo da moralidade" mediante a crítica das suas explicações prévias e estabelecer as condições de um "bem irrestrito". Este último é descrito como uma "vontade boa" que está, não obstante, propensa a "restrições ou obstáculos" que confluem e se reúnem sob o conceito de dever. Na primeira seção, Kant explica esse princípio por meio de casuística popular, na segunda por uma análise das formas do imperativo "dever" que acompanha a ação moral. Ele distingue imperativos hipotéticos e categóricos, considerando que somente estes últimos qualificam-se como morais. Através dessa distinção, Kant está apto a criticar as prévias definições filosóficas, tanto "empíricas" quanto "racionais", do "princípio supremo de moralidade", por recorrerem a formas do imperativo hipotético. Somente o imperativo categórico é a forma autônoma da vontade capaz de testar o caráter universalizável de todas as suas máximas. A terceira seção consiste numa reflexão sobre liberdade e autonomia, numa tentativa de responder à pergunta: "Como é possível um imperativo categórico?" Conclui que os seres humanos são membros de dois domínios, o sensível e o inteligível. Isso significa que a liberdade da vontade, como propriedade do mundo inteligível, é, rigorosamente falando, ininteligível em termos de nossas formas sensivelmente condicionadas de conhecimento. Assim, o texto conclui, numa nota apropriadamente aporética, que "não concebemos, na verdade, a necessidade prática incondicionada do imperativo moral, mas concebemos, no entanto, a sua inconcebibilidade".
fundamento *[arche, aiton, ratio, Grund] ver também* CAUSALIDADE; CONTRADIÇÃO; LÓGICA; ONTOLOGIA; PRINCÍPIO; RAZÃO; TRANSCENDENTAL
Fundamento é um conceito extremamente rico e ambíguo que Kant usa em numerosas acepções, incluindo "fundamento formal", "fundamento natural", "fundamento moral", "fundamento metafísico" e "fundamento teleológico", para citar apenas alguns. É freqüentemente usado como sinônimo de *ratio* ou razão, assim como de causa e, em algumas ocasiões, de princípio. Essa polissemia tem gerado numerosos problemas em torno da tradução do termo alemão, o que, por conseguinte, tornou o uso por Kant ainda mais opaco. Entretanto, é possível identificar três amplos sentidos em que o termo é empregado: (a) como uma premissa num argumento ou fundamento motivador para um juízo; (b) a causa de um efeito; (c) a razão ou intenção para uma ação. Embora cada um desses sentidos compartilhe de um subjacente padrão de pensamento com os outros, uma ambigüidade que Kant explora com freqüência, ele também estava interessado em distinguir e estabelecer fronteiras entre eles.
O motivo de Kant para explorar e esclarecer a ambigüidade em torno de fundamento pode ser atribuído à sua oposição crítica ao que era conhecido como a "filosofia Leibniz-Wolff". Wolff, em particular, fundou todo o seu sistema filosófico nas ambigüi-

dades do termo fundamento, usando-o para unir os campos da lógica, metafísica, ética e política num sistema racionalista. Kant opôs-se sistematicamente a esse projeto ao longo de toda a sua carreira, desde ND (1755) até SD (1790), e o foco de sua crítica foi precisamente a noção ambígua de fundamento.
Em ND, Kant define fundamento como o "que determina um sujeito a respeito de qualquer de seus predicados" ou que "estabelece uma conexão e uma conjunção entre o sujeito e algum predicado ou outro" (ND, p.392, p.l 1). Sublinha ele que o fundamento "requer sempre" um sujeito e um predicado que pode ser atribuído ao sujeito. A relação de sujeito e predicado é o padrão de pensamento subjacente nos sentidos lógico, ontológico e prático de fundamento. Kant passa depois a distinguir entre fundamentos "antecedentemente" e "conseqüentemente" determinantes, sendo o primeiro o "fundamento ontológico *por quê,* ou o fundamento de ser ou devir", enquanto o segundo é o "fundamento lógico e epistemológico *isso,* ou o fundamento de saber" (ibid.). Essa distinção é expressamente usada por Kant para criticar "o ilustre Wolff por elidir o fundamento ontológico e lógico com a implicação de que essa elisão compromete todo o seu sistema racionalista.
Não seria um exagero excessivo considerar a subseqüente obra filosófica de Kant como a tentativa de estudar sistematicamente em todos os seus detalhes as implicações de rejeitar a unidade do fundamento lógico e ontológico (sumariamente, saber e ser) sem abandonar, porém, a ciência ao misticismo, à maneira de Crusius (ver Caygill, 1989, p.207-11). Em CRP, Kant aprova o *método* de Wolff, embora criticando sua afirmação dogmática de que a distinção entre õ sensível e o inteligível erajneramente lógica e não transcendental (ver CRP xxxvii e A 44/B 61). Em vez da elisão dos fundamentos de saber e ser, Kant separa-os a fim de explorar os parâmetros de seu correto relacionamento. Um resultado dessa investigação foi a distinção entre fundamentos reais e lógicos (refletindo a distinção entre fundamentos

antecedentemente e conseqüentemente determinantes), com os primeiros subdivididos, ainda, de acordo com o "fundamento formal-real" ou a intuição de um objeto, e o "fundamento material-real" ou a existência de um objeto (ver a carta a Reinhold de 12 de maio de 1789, descrevendo em linhas gerais a natureza da incompreensão de Eberhard em relação à filosofia crítica, CFI, p. 139). Um outro resultado foi a distinção entre fundamentos real e lógico e o fundamento prático. Os fundamentos da ação não podem ser subordinados a nenhum destes últimos, uma vez que isso restringiria a liberdade de ação (uma crítica repetidas vezes endereçada contra Wolff no século XVIII). Assim, os fundamentos práticos são "os fundamentos da razão [que] determinam as ações universalmente, de acordo com princípios, sem influência de circunstâncias de tempo ou lugar" (P §53).

Os aspectos teóricos da análise crítica do fundamento são expressos por Kant em sua réplica às objeções leibnizianas de Eberhard ao programa de CRP. Kant identifica em Eberhard uma elisão do "princípio lógico (formal) do conhecimento" de que *"toda proposição deve ter um fundamento"* subordinado ao "princípio de contradição", com o "princípio transcendental (material)" de que *"todas as coisas devem ter seu fundamento"* subordinado ao princípio da razão suficiente (SD p. 193-4, p. 113-14). Portanto, Kant insiste repetidamente na separação dos dois sentidos de fundamento, restringindo o último aos "objetos de intuição sensível" (SD p. 194, p. 113). A ordem de saber e a de ser estão relacionadas, mas de um modo muitíssimo mais complexo do que o admitido por sua simples elisão. A CRP demonstrou ser a experiência impossível sem a "harmonia entre

entendimento e sensibilidade» na medida em que isso possibilita um conhecimento *apri-ori* de leis universais", mas não fornece qualquer razão para elucidar por que "duas fontes de conhecimento que são, em tudo o mais, completamente heterogêneas, concordam sempre tão bem para permitir o conhecimento empírico" (SD p.250, p.159). Os dois entendimentos de fundamento concordam, mas as bases para esse acordo não podem ser facilmente identificadas, muito menos pressupostas.

A discussão em torno do fundamento continuou depois de Kant e provocou um esplêndido ensaio e uma recapitulação histórica do tópico por Schopenhauer (1813). Nele, mostrou que o problema do fundamento é uma refração de um problema filosófico fundamental a respeito das relações entre ser e logos. Essa posição também informa as reflexões de Heidegger sobre o problema de fundo em *Fundamentos metafísicos da lógica* (1928), onde propõe uma explicação para as relações entre fundamento lógico, real e prático ou, em seus próprios termos, razão, causa e intenção. Para ele, isso consiste na relação entre *logos* e *techne,* ou em se "estar empenhado no mundo em produzir um ser a partir de um outro" *{techne)* e se estar empenhado em falar um com o outro *(logos)* (p. 118).

futuro *ver* ESPERANÇA; FINITUDE; HISTÓRIA; IMAGINAÇÃO; MEMÓRIA; TEMPO

Gemüt ver ÂNIMO

gênero \genos, genus, Gattung] ver também CONTINUIDADE; DEFINIÇÃO; DETERMINAÇÃO; ESSÊNCIA; HOMOGENEIDADE

Um gênero é um "tipo" ou "classe" e é usualmente empregado em conjunto com o termo espécie. Originalmente desenvolvida pelos gregos, a noção de gênero tinha significado ontológico e lógico. Em Platão, gênero é freqüentemente usado como sinônimo de "idéia" e no *Sofista* diz-se que a divisão de idéias de acordo com o gênero define a "dialética" (Platão, 1961, *Sofista* 253b). Em Aristóteles, o significado ontológico de gênero é minimizado a favor de suas propriedades lógicas de predicação. Aí, o gênero é especificado, ou determinado, em espécies por meio de uma diferença específica, a qual articula internamente o gênero. No âmbito dessa estrutura predicativa, Aristóteles apresentou as categorias como aqueles gêneros últimos de ser que não podiam ser derivados de gêneros superiores. As possibilidades ontológicas dessa perspectiva foram desenvolvidas por metafísicos neoplatônicos, como Plotino, numa visão hierárquica, emanatista, da participação das idéias e seres individuais. Isso teve uma enorme influência sobre a filosofia medieval, a qual, em termos gerais, foi deliberadamente ambígua entre os sentidos lógico e ontológico de gênero. Santo Tomás de Aquino, por exemplo, identificou quatro sentidos de gênero: o primeiro, como o sentido do princípio que gera espécies; o segundo, como *arche* ou primeiro gerador ou causa; o terceiro, como o "sujeito" subjacente de acidentes pertencentes a diferentes espécies; e o quarto, como o que é enunciado primeiro numa definição e do qual diferenças específicas são qualidades (isto é, gênero = animal; diferença específica = racional/não-racional; definição = "animal racional", a saber, "homem").

A discussão explícita de gênero e espécie por Kant é razoavelmente limitada, estando confinada a L e CRP; entretanto, o esquema está implicitamente pressuposto em toda a sua filosofia. Em L, Kant descreve conceitos em termos de gênero e espécie, e assinala a "subordinação de conceitos" ou sua propriedade de serem gênero e espécie: "Um *conceptus communis* é denominado gênero em relação aos conceitos que estão contidos nele, mas *espécie* a respeito dos conceitos sob os quais ele está contido" (L p.191). Esta abordagem da articulação de conceitos em termos de gênero e espécie é mais desenvolvida nas reflexões de Kant sobre a completude sistemática do saber em CRP. É uma condição do emprego da razão que diferentes indivíduos possam ser reunidos sob espécies e

as espécies sob gêneros. Isso dá origem aos três princípios regulativos da razão: homogeneidade, especificação, continuidade. O primeiro é o princípio genérico, o segundo o específico e o terceiro aquele que permite a passagem da homogeneidade do gênero para a variedade das espécies (CRP A 658/B 686). Ao longo de toda a sua obra, as considerações de Kant sobre juízo teórico, prático e estético são expressos em termos de subsunção sob gêneros universais — quer categorias, leis ou regras — e discriminação de diferenças específicas em exemplos e casos particulares. Muitos dos mais interessantes problemas que surgem em sua obra podem ter sua origem em dificuldades geradas pelo esquema, dificuldades essas que têm uma longa ascendência filosófica. O esquema também informa a sua discussão da classificação de animais — e, com efeito, a sua classificação de seres humanos em raças distintas.

gênio *[Genie] ver também* ARTE; BELEZA; ESTÉTICA; EXEMPLO; IMAGINAÇÃO; IMITAÇÃO; ORIGINALIDADE

As principais discussões do gênio por Kant encontram-se em A e em CJ §§46-50. Para ele, a característica essencial do gênio é a originalidade, e um gênio é, pois, alguém que "faz uso da originalidade e produz por si mesmo o que deve ser comumente aprendido sob a orientação de outros" (A §6). Originalmente, ele próprio tem dois aspectos: o primeiro é a "produção não imitativa" (A §30); o segundo é "descobrir o que não pode ser ensinado ou aprendido" (A p.318, p.234). No primeiro, o gênio não imita a natureza nem outros artefatos; no último, o gênio mostra uma competência que não pode ser ensinada ou de algum modo transmitida a outros. Tal originalidade, embora rara, é potencialmente "fanática", uma vez que, por definição, não é disciplinada por um objeto nem por um cânone. Por conseguinte, Kant procura limitá-la ao propor que "a originalidade de imaginação chama-se gênio quando em harmonia com conceitos" (§30), um pensamento que ele expandiu em CJ.

Em CJ, Kant reúne os vários aspectos de gênio propostos em A. O gênio é ainda definido em termos de originalidade, mas esta é agora descrita como "um talento para produzir aquilo para o qual não pode dar-se nenhuma regra determinada" (CJ §46). Esse talento é limitado pela exigência de que as suas criações sejam exemplares, de que "embora não tenham nascido elas próprias da imitação, devem servir, porém, a tal propósito para outros" (ibid.). Além disso, um gênio não pode indicar a regra que o inspirou para criar o seu produto, o qual é prescrito à arte pela natureza. Kant distingue depois entre imitar e seguir obras de gênio: o primeiro é "servil", ao passo que o último envolve um seguidor que "coloca seu próprio talento à prova" e permite que o produto de gênio provoque "idéias originais" nele. Por conseguinte, as belas-artes, ou o produto de gênios, apresentam idéias estéticas" que são representações da imaginação—uma "segunda natureza [criada] a partir do material que lhe é fornecido pela natureza efetiva" — as quais excitam "um grande número de representações afins" (CJ §49). A idéia estética é produzida por, e provoca, uma harmonia das faculdades da imaginação e do entendimento que é característica do gênio.

Através de Goethe e dos primeiros românticos, as idéias de Kant sobre o gênio foram sumamente influentes no início do século XIX. Também passaram por uma ampla reavaliação a partir da década de 1980. Isso foi devido a uma crescente sensibilidade para as implicações políticas de CJ e, em particular, para as sugestões de formas não hierárqui-

cas de juízo político subentendidas nas descrições de juízo reflexivo e gênio. As noções de originalidade e exemplaridade discutidas no contexto de gênio foram desenvolvidas na direção de uma forma não subsuntiva de legislação e juízo político por autores da estirpe de Castoriadis (1987) e Lyotard (1991).

geografia *ver também ANTROPOLOGIA DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO;* HISTÓRIA - Em seu *Anúncio da Organização de suas Lições no Semestre do Inverno de 1765-1766,* Kant descreve como, no início de sua carreira, tentou prover os estudantes com um "conhecimento de matérias históricas que pudesse compensar sua falta de *experiência".* Preparou, para esse efeito, um curso de geografia física, o qual refletiu o seu interesse, durante a década de 1750, por problemas tais como as razões para mudanças na rotação da Terra, a idade da Terra e as causas dos abalos sísmicos. Em 1765, dividiu a matéria de suas lições de acordo com a geografia física, moral e política, com a primeira tratando das "relações naturais existentes entre todos os países e mares do mundo", a segunda do "homem" e a terceira da interação das duas primeiras na "condição dos estados e nações nas diversas partes do mundo" (p.312, p.299). No subseqüente desenvolvimento de seu ensino, a segunda parte do curso foi separada das outras para formar as lições sobre antropologia, publicadas em 1798 como *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropologia de um ponto de vista pragmático),* seguindo-se em 1802 as lições sobre geografia física editadas por F.T. von Rink como *Physische Geographie.*

Na introdução escrita para as lições sobre geografia física, Kant esclarece que o seu objeto de estudo complementa a antropologia como parte do conhecimento do mundo. Atribui à antropologia tudo o que é revelado ao sentido interior ou "alma do homem", ao passo que a geografia física trata dos objetos do sentido exterior ou "conhecimento da natureza... ou descrição da Terra". Kant distingue também a geografia da história, desta vez em termos da descrição de tempo e espaço: a história trata dos acontecimentos que ocorrem sucessivamente no tempo, a geografia das "aparências sob o aspecto espacial

que ocorrem simultaneamente". A geografia física, entretanto, é o alicerce da história, assim como todas as outras formas de geografia que Kant enumera, como: "geografia matemática", "geografia moral", "geografia política", "geografia comercial" e "geografia teológica". Além desse tratamento explícito da geografia em suas lições, é interessante assinalar a confiança de Kant em termos e metáforas geográficos em sua mais estritamente definida obra filosófica.

geometria *ver* MATEMÁTICA

gosto *ver* BELEZA; ESTÉTICA; JUÍZO; JUÍZO REFLEXIVO

graça ver FÉ

guerra *[Krieg] ver também* DISPUTA; ESTADO; FEDERALISMO; PAZ Em MC, Kant descreve cada estado como "vivendo em relação a um outro estado na condição de liberdade natural e, portanto, numa condição de guerra constante" (p.343, P-150). Os direitos de estados em seu relacionamento recíproco dizem respeito à entrada em guerra, suas ações durante as guerras e seu direito após a guerra "a coagir a outra parte a renunciar às condições de guerra e a formar assim uma constituição que estabeleça

paz duradoura (p.343, p. 150; ver também PP). Para Kant, a guerra é o meio pelo qual um estado faz valer seus direitos em relação a outros estados através de sua própria força; são fundamentos para um estado recorrer à guerra não só tais violações ativas como "primeira agressão" ou "um estado encarregar-se de obter satisfação por um delito cometido contra a sua população pela população de um outro estado" (MC p.346, p. 153), mas também a hostilidade ameaçadora. Isto inclui os preparativos de um outro estado para a hostilidade ou até mesmo "o recrudescimento *ameaçador* do *poderio* de um outro estado" (ibid.). Os direitos de um estado à guerra incluem o uso de quaisquer meios de defesa exceto aqueles "que deixariam seus súditos incapacitados para ser cidadãos", e quaisquer meios exceto aqueles que "destruiriam a confiança requerida para o estabelecimento de uma paz duradoura no futuro", como o uso de seus súditos para fins de espionagem, assassinato e a divulgação de informações falsas (p.347, p.154). Na condução de uma guerra, é permitido "exigir suprimentos e contribuições" de um inimigo mas não saquear a sua população, visto que para Kant a população e o estado não são a mesma coisa. Considerou a guerra a fonte dos "maiores males que oprimem as nações civilizadas" (CHH p.121, p.231), e não tanto a guerra efetiva quanto *"a preparação* incessante, na verdade, em constante aumento, para a guerra no futuro" (ibid.). Assinalou prescientemente que todos os "recursos do estado, e todos os frutos de sua cultura que poderiam ser usados para valorizar ainda mais essa cultura, são dedicados àquele fim" com o adicional e infeliz resultado de que "a liberdade sofre grandemente em numerosas áreas" (CHH p.121, p.232).

hábito *ver também* ARTE; CULTURA; MOTIVO; NATUREZA; SENSIBILIDADE; SENTIMENTO
Kant apresenta este termo em sua discussão do sentimento moral em E, usando-o para colocar os impulsos da sensibilidade sob o domínio das regras morais do entendimento. É um dos meios pelos quais "o entendimento podia levar a sensibilidade à submissão e induzir-lhe motivos para esta" (E p.46). Acredita Kant que, como os seres humanos não estão naturalmente dispostos para esse resultado desejável, é aconselhável "produzir um *habitus,* o qual não é natural mas toma o lugar da natureza, e é produzido por imitação e prática assiduamente repetida" (E p.46). Kant desenvolveu esse pensamento em sua ulte-rior teoria da cultura, em CJ, e em seus escritos sobre educação. Uma sugestiva afinidade pode ser também detectada entre o hábito e a obra de arte, a qual também é uma "segunda natureza [criada] a partir do material que lhe é fornecido pela natureza efetiva" (CJ §49). Comum a ambos é um sentido de cultivo—no primeiro caso da natureza interior e no segundo, da natureza sem a pessoa—através de atividade livre mas também disciplinada.

heautonomia

ver também AUTONOMIA; HETERONOMIA; JUÍZO; JUÍZO REFLEXIVO Heautonomia é um princípio do juízo reflexivo de acordo com o qual o sujeito concede-se uma lei "não à natureza (como autonomia) mas a si mesmo (como heautonomia), a fim de guiar sua reflexão sobre a natureza" (CJ Introdução §V). Pode ser descrita como "a lei da especificação da natureza", não é "conhecida *apriori"* e, assim, aplicada à natureza à maneira de uma lei científica. Trata-se, antes, de uma regra usada pelo juízo para facilitar suas investigações da natureza — "encontrar o universal para o particular que lhe é apresentado pela percepção" — e relacionar as leis universais do entendimento com as leis empíricas específicas da natureza.

heterogeneidade

ver HOMOGENEIDADE

heteronomia

ver também AUTONOMIA; CAUSALIDADE; FELICIDADE; INCLINAÇÃO; LEGISLAÇÃO; LEI; PERFEIÇÃO; VONTADE
Em FMC, Kant estabelece o contraste entre a liberdade da vontade manifesta em autonomia e a dependência da vontade de causas e interesses externos ou heterônomos. A lei moral sob a heteronomia só seria válida por causa do interesse que tivéssemos em obedecer-lhe, o que eqüivaleria à "dependência da razão prática para com a sensibilidade, isto

é, para com um sentimento subjacente por força do qual a razão nunca poderia ser moralmente legislativa" (FMC p.461, p.60). Kant considerava que uma importante parcela da prévia filosofia moral baseava-se em princípios heterônomos que atuam "como um estímulo atraente ou como uma força que coage à obediência" (FMC p.433, p.39). Por conseguinte, ele contrasta o seu "princípio da autonomia da vontade" com "todo e qualquer outro princípio, o qual incluirei, portanto, sob a heteronomia" (ibid.). Tais princípios heterônomos podem ser empíricos ou racionais; os primeiros, "aduzidos do princípio de felicidade, estão baseados no sentimento físico ou no moral", enquanto os segundos, aduzidos do princípio de perfeição, "baseiam-se no conceito racional de perfeição como efeito possível da nossa vontade ou então no conceito de uma perfeição independente (a vontade de Deus) como causa determinante da nossa vontade" (p.442, p.46).

hipotético

ver também APODÍCTICO; DISJUNTIVO; IMPERATIVO; IMPERATIVO CATEGÓRICO; JUÍZO; RELAÇÃO .
Juízos e imperativos hipotéticos desempenham um papel considerável na filosofia teórica e prática de Kant. Em CRP, os juízos hipotéticos formam o segundo grupo dos juízos de relação na tábua de juízos, após os juízos categóricos e antes dos juízos disjuntivos (A 70/B 95). OS juízos categóricos dizem respeito às relações de sujeito e predicado, os disjuntivos às relações entre juízos distintos, ao passo que os hipotéticos tratam da relação entre fundamento e sua conseqüência. A forma dos juízos hipotéticos relaciona duas proposições, sendo a primeira a hipótese e a segunda a conseqüência, como em "Se existe uma justiça perfeita, o obstinadamente mau será punido" (CRP A 73/B 98), onde se relaciona uma primeira proposição hipotética com a sua conseqüência na segunda proposição. O imperativo hipotético obedece a uma forma semelhante. Em FMC, Kant diz que todos os imperativos ordenam categórica ou hipoteticamente. Os imperativos hipotéticos "representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível querer-se) (FMC p.414, p.25). Kant divide os imperativos hipotéticos nos de habilidade e de prudência. Os imperativos de habilidade apontam um curso de ação que alcançará um objetivo possível e são de natureza "técnica (pertencentes à arte)", enquanto os de prudência apontam os meios para se alcançar um determinado fim e são "pragmáticos" (pertencentes ao bem-estar)" (FMC p.417, p.27). Distintamente dos imperativos categóricos, os hipotéticos estão interessados "na matéria da ação e seu pretendido resultado" e são, portanto, determinados de modo heteronômico.

hipotipose

ver também ACROAMAS; ANALOGIA; APRESENTAÇÃO; CONSTRUÇÃO; ES-QUEMA(TISMO)
A discussão formal de hipotipose ocorre em CJ §59, mas o termo aparece em toda a sua filosofia sob a forma de "apresentação" ou a interpretação de conceitos e idéias como "sensibilização". Tal apresentação é dupla, diferindo segundo seja um conceito ou uma idéia que está sendo interpretada. No primeiro caso, a apresentação de um conceito é *es-quemática,* "quando a um conceito que o entendimento compreende é dada *apriori* a intuição correspondente", enquanto no segundo caso ela é *simbólica,* "quando o conceito é um que só a razão pode pensar, e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada" (CJ, §59). A primeira forma de hipotipose dá origem a *esquemas* ou apresentações "diretas" e "demonstrativas", a segunda gera *símbolos,* que são apresentações indiretas regi-

das por analogia. Kant analisou a hipotipose esquemática em maior detalhe no capítulo "Esquematismo" da CRP e assim, em CJ concentrou-se na sua operação simbólica. Esta última consiste "em aplicar primeiro o conceito ao objeto de uma intuição sensível e depois, em segundo lugar, aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente distinto, do qual o primeiro é apenas o símbolo" (CJ §59). Os seus exemplos de hipotipose simbólica incluem: a analogia entre o estado adequadamente constituído e um corpo animado de vida; um estado despótico e uma máquina simples, por exemplo, um moedor manual de grãos; conceitos filosóficos tais como fundamento, dependência, fluxo "e inúmeros outros"; todo o conhecimento de Deus; e, finalmente, a analogia entre beleza e o moralmente bom. Essa passagem tornou-se particularmente importante para aquelas interpretações de Kant no século xx que sublinham o papel da indeterminação em suas definições de juízo e método.

história

ver também CULTURA; GEOGRAFIA; HUMANIDADE; SABER; TEMPO No conceito de Kant, a história pode ser dividida em duas grandes subespécies, a primeira indicando uma forma de saber, a

segunda um padrão de informação sobre os eventos da história natural e humana. No que se refere à primeira, Kant adota a distinção wolffia-na entre conhecimento "racional" e conhecimento "histórico". Usando um dos exemplos de Wolff, ele distingue em P entre o conhecimento histórico do fato de que o sol aquece uma pedra e o entendimento racional do que causa isso (P §20). Nas palavras da CRP, "o conhecimento histórico é *cognitio ex datis* e o racional *cognitio ex principiis"* (A 836/B 864). Entretanto, dentro dessa divisão de formas de conhecimento, Kant estabelece novas distinções. Na introdução às suas lições de geografia física, ele define história como um relato de acontecimentos que se sucederam ao longo do tempo e a geografia como um relato de acontecimentos que ocorrem simultaneamente no espaço: o primeiro relato é uma narrativa, o segundo uma descrição. O próprio Kant ofereceu muitas de tais narrativas, incluindo as histórias resumidas do judaísmo e cristianismo em RL (p. 124-26, p. 115-28), da lógica na "Lógica de Jãsche" (L p.531 -5) e da razão pura em CRP (A 852/B 880 e ss.).
A segunda divisão principal do conceito de história em Kant envolve a filosofia da história ou a reelaboração da teodicéia tradicional. A atitude de Kant em relação à filosofia da história foi nitidamente ambígua: criticou severamente os *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Idéias para uma filosofia da história da humanidade) (1784-1791) e escreveu ao mesmo tempo um ensaio "Sobre o fracasso de todos os ensaios filosóficos na teodicéia" (1791), enquanto, ao mesmo tempo, reconhecia claramente em IHU as virtudes de uma filosofia da história. Aí descreve a história como fornecendo um relato de ações humanas em termos das "manifestações da vontade no mundo dos fenômenos" a fim de, através do exame de "o livre exercício da vontade humana *em grande escala* — descobrir-se uma progressão regular entre ações livremente deliberadas" (IHU p.17, P-41). A finalidade de tal relato é mostrar "que o que nos impressiona como fortuito e confuso nas ações de indivíduos pode ser reconhecido na história da espécie inteira como um desenvolvimento lento mas em constante avanço das capacidades originais da humanidade". Através disso, os indivíduos perceberiam "estar promovendo inconscientemente um fim que, se soubessem qual era, mal despertaria o seu interesse" (ibid.).

Essa abordagem da filosofia da história complementa a tentativa de Kant de desenvolver uma descrição da cultura, mormente na segunda parte de CJ onde é inserida no contexto de uma análise do "fim último da natureza como sistema teleológico". Cumpre acrescentar, entretanto, que essa visão teleológica da história tem paralelo numa outra visão da história que a considera o resultado de cortes epistemológicos e inovações anunciados pela genialidade e o entusiasmo. É esta última visão, relativamente pouco desenvolvida no próprio texto de Kant, a que se tornou cada vez mais importante na contemporânea filosofia da história.

história da filosofia

ver também ANFIBOLOGIA; CONCEITOS DE REFLEXÃO; DISPUTA; FILOSOFIA; FILOSOFIA CRÍTICA; RAZÃO

Embora Kant afirme, no Prefácio de CRP, estar criticando "a faculdade da razão em geral" e não "livros e sistemas", a história da filosofia desempenha, não obstante, um papel importante em sua filosofia. Os "livros e sistemas" da história da filosofia estão onipresentes em CRP e são até explicitamente citados em suas páginas finais sobre "A história da razão pura". Entretanto, Kant trata sistematicamente os filósofos históricos como se todos fossem seus contemporâneos, manifestando lhes respeito não em virtude de serem históricos mas somente na medida em que contribuem para a filosofia crítica. Seu princípio interpretativo, ou "chave para a interpretação de todos os produtos da razão pura" (declaração feita ao término de sua polêmica com Eberhard) é a "crítica da própria razão". Enquanto os "historiadores da filosofia, com todos os seus louvores intencionais, somente atribuem meros absurdos", ele, com a chave crítica, está apto a reconhecer, para além do que os filósofos efetivamente dizem, o que eles pretendiam realmente dizer" (SD
p.251,p.l60).

A mais sistemática exposição da história da filosofia por Kant encontra-se em sua introdução às lições de lógica. Para as linhas gerais de sua história, Kant tem dívidas para com *aHistoire abrégée de laphilosophie* (1760), de J.H.S. Formey, e *Historia philoso-phia* (1724), de F. Gentzke, embora estivesse naturalmente familiarizado com muitas fontes originais. Seu relato está imbuído do preconceito iluminista de que a filosofia originou-se com os gregos e mal se vislumbra no antigo pensamento chinês, persa, egípcio e árabe. Também reflete o preconceito de que a inovação filosófica estava confinada, em grande medida, aos períodos clássico e moderno, com os escolásticos medievais sendo traduzidos como imitadores "servis" de Aristóteles e proponentes do "pseudofilosofar' (L p.543). Entretanto, em seu tratamento da história da filosofia clássica e moderna, Kant expressa algumas preferências surpreendentes e formula alguns juízos inesperados.

O exame de Kant dos filósofos pré-socráticos é, com uma exceção, sumário e sem entusiasmo; o único filósofo que merece uma discussão mais extensa é Pitágoras. Considera "a mais importante época da filosofia grega" a iniciada com Sócrates e louva a "nova direção *prática"* inaugurada por sua obra (L p.542). Quando descreve a sucessão filosófica de Sócrates, Kant não compartilha do moderno fascínio por Platão e Aristóteles, mas dá igual, senão maior peso às escolas filosóficas helenísticas dos estóicos, epi-curistas e céticos. Em relação a estes, revela um conhecimento sutilmente diferenciado e pormenorizado, tanto em suas respectivas doutrinas quanto nas diferenças entre elas. Sua preferência também é evidente em sua obra critica, onde as referências a Epicuro excedem as referências a Platão. Interpretações recentes tendem, porém, a focalizar os ele-

mentos platônicos no pensamento de Kant, talvez porque esses correspondem aos nossos pressupostos sobre o que é importante na história da filosofia. Entretanto, o próprio procedimento crítico, a exposição do cânone e da prolepse na CRP, assim como do prazer e *Gemüt* em CJ, são tomados diretamente de Epicuro. As referências aos estóicos e céticos antigos também são abundantes em toda a sua obra, mas foram eclipsadas pelo subseqüente enfoque interpretativo em Platão e Aristóteles.

O papel que Kant confere a Platão na história da filosofia é extremamente ambíguo. Em CRP, elogia a *República* de Platão e o seu modelo de filósofo (A 316), mas vê considerável perigo na noção platônica de idéias transcendentes. A oposição de Kant a esse aspecto do pensamento de Platão foi deflagrada e alimentada por sua oposição ao misticismo platônico de alguns de seus contemporâneos. Isso é evidente em seus últimos textos sobre história da filosofia, "Sobre um ultimamente enaltecido tom nobre em filosofia" e "Anúncio da próxima conclusão de um tratado de paz eterna em filosofia" (ambos de 1796). Nesses textos, Kant distingue entre as tendências filosóficas e mistagógicas no platonismo, vendo estas últimas exemplificadas no antigo e no moderno neoplatonismo (ver 1796a, p.399, p.64). Aristóteles figura principalmente nos escritos de Kant como o inventor da lógica, e embora mostre estar ao corrente de outros aspectos do pensamento do Estagirita, o seu entusiasmo é nitidamente limitado.

Quando se ocupa da filosofia moderna, Kant refere-se repetidamente à Reforma, traçando um paralelo

entre a reforma da Igreja e a da filosofia. Bacon e Descartes são destacados, o primeiro por sua ênfase sobre a experimentação e a observação, o segundo por seu critério de verdade: mas os "maiores e mais meritórios reformadores da filosofia no nosso tempo" (L p.543) foram Leibniz e Locke. Kant opõe Leibniz e Locke em numerosos pontos, sobretudo em CRP. Com efeito, muitos de seus primeiros escritos polemizam com Leibniz e a escola de filosofia "leibniziana" liderada por Christian Wolff. O consistente objeto da crítica de Kant era o contínuo estabelecido por Leibniz entre sensibilidade e razão: isso contrastava com o argumento de Locke, que abstraía a razão da sensibilidade através da reflexão. Embora ambas as posições parecessem diametralmente opostas, Kant considerou que ambos participavam da confusão de sentido e razão.
Em CRP, Kant reúne a filosofia clássica e moderna a fim de apresentar um drama da razão pura. Um exemplo é a história do declínio, queda e ressurreição da metafísica analisada no primeiro Prefácio. Sob os "dogmáticos", o governo da metafísica foi despó-tico; redundou em anarquia sob o ataque dos nômades céticos; a tentativa de Locke de pôr fim à controvérsia não teve êxito, e com o triunfo da ciência newtoniana surgiu a indiferença por questões metafísicas. Diante dessa indiferença, a CRP representa um chamado à ordem e o estabelecimento de um tribunal metafísico. Essa "história política" do governo da filosofia, apresentada no início de CRP, contrasta com a história "revolucionária" no seu final. Aí, na "História da razão pura", Kant faz a história da filosofia do seu tempo identificando as três questões controvertidas do "objeto do conhecimento", da "origem do conhecimento" e do "método" da filosofia. No que diz respeito à primeira questão, Kant distingue entre "sensualistas", como Epicuro, e "idealistas", como Platão; no que se refere à segunda, Kant distingue entre a escola empirista de Aristóteles e Locke, e os "noologistas" Platão e Leibniz; e no tocante ao método, Kant distingue primeiro entre os métodos "científico" e "naturalista" (qualificando este último como "simples misologia") e depois distingue entre o método científico dogmático representado por

Wolff e o método científico cético representado por Hume. Embora ele aponte filósofos individuais, eles não são outra coisa senão representantes de um drama da razão no qual figuraram outros participantes, cujos nomes [Kant] "se dispensa de mencionar" (CRP A 856/B 884), e que culmina na filosofia crítica.

homogeneidade

ver também CONTINUIDADE; GÊNERO; PRINCÍPIOS **E** IDÉIAS REGULA-TIVOS
A homogeneidade a par de continuidade e variedade constituem os três princípios regu-lativos da razão que "preparam o campo para o entendimento" numa elaboração sistemática da experiência. É uma das "regras antecedentes da razão", sem a qual o entendimento não poderia funcionar, uma vez que Kant argumenta "só haver entendimento possível para nós se supusermos diferenças na natureza, assim como também só o há sob a condição de os objetos da natureza mostrarem homogeneidade" (A 657/B 685). Embora o princípio de variedade declare que o múltiplo é diferenciado de acordo com "espécies inferiores", o princípio de homogeneidade afirma que o múltiplo é homogêneo de acordo com "gêneros superiores". Os dois princípios são fundidos num terceiro e manifestamente mais fundamental princípio de continuidade. Os princípios também correspondem a leis transcendentais que não são objetos de experiência, nem acessíveis à dedução, mas que, não obstante, "possuem, como proposições *apriori* sintéticas, validade objetiva porém indeterminada, e servem como regras para a experiência possível" (A 663/B 691). A lei da homogeneidade "impede a dispersão na multiplicidade de diversos gêneros originários e recomenda que prestemos a devida atenção à homogeneidade", enquanto a da variedade, "por sua vez, restringe esse pendor para a uniformidade e impõe uma distinção das sub-espécies, antes de nos voltarmos para os indivíduos com o nosso conceito geral" (CRP A 660/B 688). Finalmente, a lei da continuidade combina as duas anteriores, "prescrevendo a homogeneidade na máxima multiplicidade pela transição gradual de uma espécie para outra" (ibid.).
humanidade *ver também* COMUNICABILIDADE; CULTURA; HISTÓRIA; IMPERATIVO; PESSOA; SOCIABILIDADE
Humanidade é definida em CJ §60 como, "por uma parte, o *sentimento universal de simpatia* e, por outra, a faculdade de pode *comunicar-se* universal e interiormente — propriedades ambas que, unidas, constituem a *sociabilidade* própria da espécie humana, em contraste com o isolamento dos animais inferiores". Em RL é mantida a distinção entre humanidade e animalidade, mas complementada por uma distinção adicional entre humanidade e personalidade. Kant identifica três disposições na espécie humana: a primeira é a "disposição do homem à *animalidade* como ser *vivente"*, a segunda é "sua disposição à *humanidade* como ser vivente e, ao mesmo tempo, *racionaT* sendo a terceira "à sua *personalidade,* como ser racional e ao mesmo tempo *responsàveV* (RL p.26, p.21). Assim, a humanidade ocupa uma posição intermédia entre a animalidade e a personalidade puramente racional, livre e responsável.
A definição de humanidade é consideravelmente preenchida em MC, embora permanecendo dentro da distinção básica entre humanidade e animalidade. Os seres humanos, ao contrário dos animais, possuem a capacidade de fixar-se determinados fins e de cultivar essa capacidade (MC p.392, p. 195). Os impulsos animais visam à autopreserva-

ção, à preservação da espécie e à preservação da capacidade de usufruir da vida; contra estes, o dever de um indivíduo consiste, segundo Kant, na coerência das máximas formais da vontade com a dignidade da humanidade (MC p.420, p.216). Esta última está intimamente associada à idéia de espécie humana não .corno é, mas como deve ser — potencial, livre, racional. Kant sustenta que a liberdade ou "independência de ser coagido pela decisão de outrem" é o "único direito original pertencente a todos os homens em - virtude de sua humanidade" (MC p.237, p.63). Esta definição de humanidade impregna profundamente a filosofia moral de Kant, figurando com destaque em uma das formulações do imperativo categórico: "Age de maneira tal que trates a humanidade, quer em tua pessoa, quer na pessoa de todo outro, sempre ao mesmo tempo como um fim e nunca simplesmente como um meio" (FMC p.429, p.36).

I

ideal

ver também ARQUÉTIPO; DETERMINAÇÃO; DEUS; EXEMPLO; IDÉIA; IMITAÇÃO O ideal é definido como a "representação de uma existência individual enquanto adequada a uma idéia" (CJ § 17). Em CRP, Kant especifica que o ideal é "a idéia não somente *in concreto,* mas *in indivíduo,* isto é, como coisa singular determinável ou absolutamente determinada apenas pela idéia" (CPR A 568/B 596). Embora um ser individual autodeter-minado, o ideal figura como um arquétipo que determina por completo suas cópias; os exemplos de Kant em CRP são o sábio estóico, que existe "em completa conformidade com a idéia de sabedoria" (A 569/B 597), e Deus ou o ideal transcendental. Ambos servem como arquétipos para imitação porém de maneiras diferentes: o sábio estóico como um exemplar e Deus como origem de todo o ser. Deus como o *ens realissimum* é um ser individual cuja existência é adequada à idéia de ser dos seres; para Kant, Deus é o único ideal verdadeiro, o único ideal que satisfaz a condição de ser "inteiramente determinado em si e por si mesmo, e conhecido como a representação de um indivíduo" (CRP A 576/B 604). Na análise do "Ideal da razão pura" na "Dialética transcendental", Kant refuta todas as tentativas para provar a existência de Deus como um ideal transcendental; não é um objeto cognoscível, mas deve ser pensado em termos da necessidade da razão para a unidade do conhecimento, ou aquele ser para o qual todos os seres podem, em última instância, recorrer. Mais adiante, no "Cânone da razão pura", Kant também discute os ideais dos bens "supremo" e "original" da razão prática, ou a razão suprema que une felicidade e moralidade. Os dois aspectos do ideal, como exemplar e fonte, desempenham um importante papel na discussão da produção de arte em cj (ver §§ 17 e 60). O ideal do belo consiste nos produtos exemplares do gênio; os produtos do gênio não obedecem a regras mas constituem, não obstante, arquétipos exemplares e auto-suficientes.

idealismo

ver também EU; HISTÓRIA DA FILOSOFIA; REALISMO; SUBJETIVO; SUJEITO Kant descreveu a "sentença de todos os idealistas genuínos, desde a escola eleática até ao bispo Berkeley" como "Todo o conhecimento através dos sentidos e da experiência nada mais é do que pura ilusão, e somente nas idéias do puro entendimento e razão existe verdade" (p p.374, p. 113). Ele distingue três tendências dentro do idealismo moderno: a primeira é o "dogmático" e, por vezes, visionário idealismo de Berkeley; a segunda é o "cético" ou "problemático" idealismo de Descartes. Estes, por sua vez, opõem-se ambos como idealismos "empíricos" ao terceiro, o idealismo "transcendental", "formal" ou, como o rebatizou mais tarde, "crítico" do próprio Kant. Inicialmente, em CRP, Kant con-

tentava-se em descrever sua obra como "idealismo transcendental", mas com a condição expressa de que o seu idealismo fosse aceito como uma "inversão" do idealismo empírico. Sublinhou essa posição em p, na esteira dos equívocos da CRP, onde simultaneamente protesta "contra todas as acusações de idealismo" e define sua filosofia como "idealista". O idealismo que Kant estava empenhado em inverter punha em dúvida a realidade de objetos externos: no caso do idealismo "cético" cartesiano, só a experiência interior era indubitável; a existência de objetos externos não podia ser estabelecida; enquanto para o idealismo visionário de Berkeley, o espaço e as coisas nele são "meramente entidades imaginárias" (CRP B 275; ver também p.293, p.36 e p.375, p. 114). A inversão de Kant consistiu em propor um idealismo transcendental que era também um realismo empírico, aquele que prova que "mesmo a nossa experiência *interna,* indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência *externa"* (CRP B 275). P fornece-nos uma versão mais forte disso: "Todo o conhecimento de coisas meramente oriundo do entendimento puro ou da razão pura não passa de pura e simples ilusão, e só na experiência existe verdade" (p.374, p.l 13).

O terreno no qual Kant defendeu seu idealismo "transcendental" ou "crítico" consistiu nas formas de intuição e no caráter do "eu". Para o idealismo transcendental **é** axio-mático que "os objetos da experiência ... *não são nunca dados em si,* mas apenas na experiência, e fora dela não existem" (CRP A 492/B 521). Os objetos no espaço da intuição exterior e os no tempo da intuição interior não podem estar presentes sem essas formas de intuição. Mas, acrescenta Kant, "esse espaço, em conjunto com este tempo, e juntamente com ambos todas as aparências, não são em si mesmos *coisas* [como um realista transcendental pretenderia], são unicamente representações que não podem existir fora do nosso espírito" (CRP A 492/B 520). De uma forma semelhante, os conceitos puros do entendimento gerados pela espontaneidade do eu não são em si mesmos coisas, mas as condições da possibilidade de coisas. Ambas

as formas de intuição e os conceitos do entendimento originam-se no sujeito e podem assim ser descritos como "idealistas", porém o modo como organizam a experiência é objetivamente válido. Embora possa ser possível postular correlates objetivos como subjacentes nas aparências do sujeito e dos objetos da experiência num "sujeito transcendental" e num "objeto transcendental", estes não são necessários, em absoluto, para garantir as reivindicações do idealismo transcendental ou crítico.

O idealismo transcendental de Kant deu origem a uma geração de filósofos idealistas, cujos principais representantes foram Fichte e Schelling. O idealismo deles radicalizou as reivindicações de Kant, dando maior destaque à espontaneidade do eu e rebaixando aqueles aspectos do realismo empírico e da sensibilidade que permaneceram por conta de Kant. Este, porém, considerou tal movimento retrógrado, um retorno às formas de idealismo que ele combatera em CRP. Refletiu sua preocupação numa "carta aberta" sobre *Fundamentos de toda a teoria da ciência* (1794), de Fichte, em 7 de agosto de 1799, na qual condenou o novo idealismo como "mera lógica" e censurou a sua tentativa de "selecionar um objeto real a partir da lógica" como um "esforço vão e, portanto, uma coisa que jamais alguém fez" (CFI p.253).

idéia

[eidos, forma, Idee] ver também ARQUÉTIPOS; FORMA; IDEAL; IDÉIAS INATAS; POSTULADO; PRINCÍPIOS CONSTITUTIVOS; RAZÃO

Kant redefiniu de modo deliberado e consciente o significado desse antigo termo filosófico. Na extraordinária Questão XV da *Summa theologica* — "Das idéias" — Santo Tomás de Aquino fornece uma síntese lapidar dos debates clássicos em torno da definição de idéias: "Entendem-se por idéias as formas de coisas que existem independentemente das próprias coisas... [estas são ou] o tipo daquilo que é chamado a forma, ou o princípio do conhecimento dessa coisa" (Aquino, 1952, i, 15,1). As primeiras são as transcendentes idéias platônicas que fornecem um padrão para as próprias coisas; as segundas são as idéias aristotélicas e, mais tarde, estóicas que são abstraídas da percepção sensível e servem como conceitos para o conhecimento de objetos. Ambas as posições, como Santo Tomás de Aquino mostra, estão relacionadas com objetos, seja como sua forma paradigmática, seja como seu princípio abstrato de conhecimento. Esse relacionamento entre idéia e objeto sobreviveu às controvérsias filosóficas do início do período moderno, como entre Descartes e Espinosa e entre Leibniz e Locke, as quais se concentraram ambas na origem das idéias. Embora os participantes divergissem sobre se as idéias eram "inatas" ou abstraídas da percepção sensível, eles não questionaram radicalmente a relação básica de idéia e objeto.
Em Kant, porém, "a *idéia* é um conceito da razão cujo objeto não pode ser encontrado em parte alguma na experiência" (L p.590) ou, precisamente, aquilo que *não* se encontra em qualquer relação com um objeto.
A principal discussão de idéias por Kant é na "Dialética transcendental" de CRP. Começa com uma reflexão sobre a linguagem filosófica e a situação que se cria quando um pensador "vê-se em apuros para encontrar a expressão rigorosamente adequada ao seu conceito" (A 3 12/B 368). Em vez de recorrer ao "expediente desesperado" do neolo-gismo, Kant procura o termo numa "língua morta e erudita". Esse excurso introduz a sua justificação para o uso do termo "idéia", o qual depende de um contraste entre Platão e Aristóteles. Para Kant, ambos os filósofos captaram importantes aspectos do termo "idéia", mas exageraram algumas características e negligenciaram outras. Na leitura de Kant, Platão usou o termo com o significado de "algo que não só nunca provém dos sentidos, mas até mesmo ultrapassa largamente os conceitos do entendimento (de que Aristóteles se ocupou)" (CRP A 313/B 370). Para ele, Platão hipostasiou as idéias, transformando-as em arquétipos por meio de uma "dedução mística", ao passo que Aristóteles confinou seu âmbito à experiência empírica. Com o seu uso do termo, Kant procurou estabelecer uma posição intermédia que reconhecia a transcendência das idéias e a rigorosa distinção de idéia e conceito (p p.329, p.70).
Kant considerou que a distinção entre idéias transcendentais ou "conceitos puros da razão" e as categorias ou "conceitos puros do entendimento" era uma das principais realizações de CRP. As categorias do entendimento relacionam-se com possíveis objetos da experiência, ao passo que as idéias da razão referem-se à "totalidade absoluta de toda a experiência possível", a qual, diz Kant, "não é experiência em si mesma" (P §40). Tendo estabelecido assim a transcendência genérica das idéias, Kant passa então a derivar o seu caráter específico da função básica da razão, que consiste em realizar inferências si-logísticas. Nisso, ele reflete o procedimento aplicado antes à dedução da função do entendimento, que é formular juízos. Para Kant, o silogismo consiste em relacionar um juízo particular a uma condição universal, em suas próprias palavras, "na conclusão de um silogismo, restringimos um predicado a um determinado objeto, após tê-lo anteriormente pensado na premissa maior em toda a sua extensão sob certa condição" (CRP A

322/B 379). A idéia corresponde à totalidade incondicionada de condições necessárias para qualquer estado condicionado dado.
Tendo estabelecido a ligação geral entre idéias e a forma de silogismo, Kant passa a derivar idéias distintas das três formas categóricas de relação que ligam a condição universal da premissa maior ao juízo particular da conclusão. São a relação categorial de substância e acidente, a relação hipotética de causa e efeito, e a relação disjuntiva de co-" munidade, cada uma das quais permite, respectivamente, procurar, "em primeiro lugar, um *incondicionado* da síntese *categórica* num *sujeito* ... a síntese *hipotética* dos membros de uma *série*... [e] a síntese *disjuntiva* das partes num *sistema"* (CRP A 323/B 379). A primeira idéia envolve a relação de um sujeito pensante, a segunda a relação com o mundo como a soma de todas as aparências, e a terceira a relação das coisas em geral, ou um *ens realissimum.* Essas idéias formam os "objetos" das ciências da psicologia, cosmolo-gia e teologia, ou seja, as três divisões da "metafísica especial" no sistema wolffiano. É quando essas idéias são tratadas como se fossem objetos que essas ciências caem em erros de inferência, tratando a totalidade da experiência na premissa maior do silogismo como se fosse um possível objeto de experiência. Tais erros são anatomizados por Kant em sua investigação meticulosa das "inferências dialéticas" dos paralogismos psicológicos, antinomias cosmológicas e "provas impossíveis" da teologia na "Dialética transcendental" da CRP.
Dir-se-ia que Kant tinha derivado tão penosamente as idéias^ com o único propósito de negar-lhes qualquer utilidade possível; mas não é esse o caso. Ele deseja evitar o uso ilegítimo das idéias como princípios constitutivos, como referindo-se a objetos de experiência possível, porém não exclui seu

emprego regulativo como máximas para orientação do entendimento a respeito da totalidade do saber. Embora isso valha para as idéias teóricas, o caso das idéias práticas é algo diferente; como os postulados da razão prática pura, as idéias de imortalidade, liberdade e Deus são validadas não como objetos do saber, mas como parte de um "conceito prático *apriori* de sumo bem como o objeto de nossa vontade" (CRPr p.133, p.138). Finalmente, em CJ, Kant faz uma nova distinção entre idéias transcendentais e idéias estéticas. As primeiras "referem-se a um conceito, de acordo com um princípio objetivo, mas sem poder proporcionar nunca um conhecimento do objeto", enquanto as segundas "referem-se a uma intuição, segundo um princípio meramente subjetivo da harmonia das faculdades cognitivas (imaginação e entendimento)" (CJ §57). Enquanto as idéias transcendentais estimulam a extensão do entendimento e as idéias práticas constituem juntas o conceito de sumo bem, o trabalho das idéias estéticas é estimular a harmonia de entendimento e imaginação através da vi-vacidade e unidade na variedade, e contribuir assim para o aumento do prazer.
Embora a redefinição por Kant de "idéia" tenha gerado uma considerável soma de exegese e crítica, só recentemente sua influência se tornou pronunciada (ver Lyotard, 1983). Como os membros da geração de idealistas alemães depois de Kant estavam dedicados a demolir a sua distinção entre razão e entendimento, a distinção de Kant entre idéia e categoria era uma vítima inevitável e, com ela, todo o desafio ao entendimento tradicional do termo "idéia". Em conseqüência, muitos filósofos dos séculos XIX e XX, dentro e fora das fileiras dos kantianos, reviveram a oposição tradicional entre os entendimentos platônico e aristotélico de "idéia", esquecendo assim a inovação de Kant.

idéias inatas *ver também* ABSTRAÇÃO; AQUISIÇÃO; CATEGORIAS; IDÉIA Nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano,* Leibniz rejeita a tese de Locke da abstração de idéias a partir de impressões sensoriais, contrapondo-lhe uma em que é sublinhado o papel de idéias inatas. Idéias como *"ser, possível* e *mesmo* são a tal ponto inatas que estão presentes em todos os nossos pensamentos e raciocínios" (Leibniz, 1765, p.102); elas são pressupostas pela percepção, não abstraídas dela. Kant teve em comum com Leibniz a crítica às explicações empiristas da formação de conceitos, mas em seus primeiros escritos distinguiu a sua posição da de Leibniz. Já em Dl (1770) os conceitos de metafísica "não serão procurados nos sentidos", mas tampouco são "conceitos inatos"; para Kant, tais conceitos são adquiridos por abstração "das leis inerentes da mente" (DI §8). A diferença entre esse ponto de vista e o de Leibniz é muito sutil e levou a inevitáveis mal-entendidos da CRP que Kant esclareceu na sua resposta à crítica leibniziana de Eberhard em SD. Ele insiste aí em que as formas de intuição e as categorias "são adquiridas e não inatas" e "não pressupõem nada inato exceto as condições subjetivas da espontaneidade de pensamento (de acordo com a unidade de apercepção)" (p.223, p.136).
idéia transcendental *ver* RAZÃO
identidade *[Identitát] ver também* APERCEPÇÃO; CONCEITOS DE REFLEXÃO; DIFERENÇA; EU; PARALOGISMO; PSICOLOGIA; SUJEITO; UNIDADE
A noção de identidade desempenha um papel variegado e complexo na filosofia de Kant. Figura nos escritos pré-críticos como o "princípio lógico supremo na hierarquia de verdades" e no discutido princípio ontológico leibniziano da "identidade dos indiscerníve-is". Em CRP, apresenta-se em conjunto com a diferença como um dos conceitos de reflexão, e como o duplo pré-categorial da categoria de unidade. Nesta última capacidade, ela fornece a garantia para a identidade "lógica" extra-categorial do "eu" indispensável à experiência.
Em ND (1759), Kant avança da afirmação de que "todo o raciocínio se resume em desvendar a identidade entre predicado e sujeito" (p.390, p.9) para propor como princípio supremo da verdade o "princípio de identidade", o qual afirma que "seja o que for que é, é, e seja o que for que não é, não é" (p.389, p.7). A sua preferência nessa época pelo princípio de identidade resultou de sua oposição ao princípio wolffiano de contradição, mas já na altura em que escreveu GN (1763) manifestava sua insatisfação com ambos os princípios formais. Ele distingue aí entre a identidade do fundamento e conseqüência lógicos e a identidade de causa e efeito reais, afirmando que "o fundamento real nunca é um fundamento lógico, e que a chuva não é pressuposta pelo vento em virtude da regra de identidade" (p.203, p.240). Com esse desenvolvimento, Kant prenuncia a sua ulterior distinção crítica entre lógica formal e transcendental.
Um outro aspecto da identidade que Kant explora nos escritos pré-críticos é a lei leibniziana da identidade dos indiscerníveis. No §9 de sua *Monadologia,* Leibniz argumenta que na natureza nunca há dois seres tão perfeitamente idênticos "onde não seja possível encontrar uma diferença interna, ou fundada em uma denominação intrínseca". (Leibniz, 1720, p.62). Em ND, Kant já contesta a "universalidade metafísica" (p.410, p.36) da lei, recorrendo à diferença de posição entre indiscerníveis como suficiente para justificar a rejeição da lei. Esse critério da posição, mais tarde desenvolvido na forma es-

pacial de intuição em Dl e CRP, assinala uma outra limitação da identidade lógica, agora discutida em termos de "denominação interna" pela determinação real da posição espacial.
Kant continua a sua crítica da lei dos indiscerníveis na seção de CRP dedicada aos conceitos de reflexão (A 260/B 316 e ss.). Identidade e diferença são conceitos de reflexão que servem para orientar o juízo quando é apresentado com aparências. Designam .características da forma espacial de intuição e não "coisas em si mesmas". Kant sustenta que Leibniz considerou identidade e diferença como características ontológicas das coisas, e não como produtos da reflexão sobre os processos como as aparências são organizadas em termos de espaço, tempo e das categorias. Para Kant, isso resultou na elisão das condições de sensibilidade e entendimento, com a conseqüência de que identidade e diferença conceituais ou lógicas foram confundidas com identidade e diferença sensíveis ou reais. Essa elisão possibilitou as alegadamente falsas asserções da lei dos indiscerníveis como, por exemplo, "todas as coisas que não se distinguem já entre si nos conceitos (quanto à qualidade ou quantidade) são inteiramente idênticas *(numero eadem)"* (A 281/B337).
Em CRP, Kant raramente se refere ao princípio lógico de identidade e, com efeito, considera o princípio de contradição o "princípio supremo dos juízos analíticos". Entretanto, a aplicação lógica do princípio de identidade conserva uma posição crucial, ainda que velada, na arquitetura crítica. Isso torna-se evidente quando Kant discute a identidade do sujeito transcendental ou eu. Um certo número de interessantes problemas agrupa-se em torno do sujeito transcendental: é o sujeito que sublinha e acompanha todos os atos de predicação, mas que não pode ele próprio servir como predicado nem ser descrito, no entanto, como uma substância. Kant insiste em que isso é porque a substância é uma categoria e o eu é anterior à determinação categorial; assim, o eu não pode ser conhecido em termos das categorias. Surge, porém, o problema da identidade numérica do sujeito transcendental: deve ser um que assegure a continuidade de

atos de predicação mas não deve ser uma unidade, uma vez que a unidade é uma categoria de quantidade, a qual não pode ser legitimamente aplicada ao sujeito transcendental.
Kant confia na noção de identidade como oposta à unidade categorial a fim de fixar o sujeito transcendental. O eu consciente de si da apercepção deve ser "fixado e respeitado", e essa "identidade numérica" deve ser a que "precede toda a experiência e faz com que a própria experiência seja possível" (CRP A 107). Uma vez que é "o fundamento *a priori* de todos os conceitos", não pode ser propriamente determinado por conceitos tais como unidade e substância; e assim, numa passagem difícil, Kant deriva a "unidade de consciência" (como se apresenta à nossa categoria de unidade) da consciência da "identidade de função por meio da qual [a unidade] combina sinteticamente [a multiplicidade] em nosso conhecimento". Isso é "a original e necessária consciência da identidade do eu" que informa a "igualmente necessária unidade da síntese de todas as aparências" (CRP A 108). Assim, a identidade do sujeito transcendental assegura a unidade de sua consciência.
Kant é extremamente cuidadoso em não atribuir as qualidades categoriais de unidade à identidade. Na discussão do terceiro paralogismo na edição de 1781 de CRP, Kant recusou-se a avançar da consciência de identidade numérica para a noção de uma pessoa. Insiste em que "a identidade da consciência de mim mesmo em diferentes tempos é, por-

tanto, apenas uma condição formal dos meus pensamentos e do seu encadeamento, mas não prova absolutamente nada a identidade numérica do meu sujeito" (CRP A 363). Além disso, a permanência da identidade no tempo não indica que o eu seja uma substância, porém que é ela própria a conseqüência da identidade. Em sua reformulação de 1787 dos paralogismos na segunda edição da CRP, Kant sublinha que a identidade do sujeito transcendental não pode ser resolvida numa "simples substância", uma vez que isso requereria que ela se tornasse um "objeto de intuição", ao qual seriam aplicáveis as categorias de unidade e substância (CRP B 407-8). Se isso fosse admitido, a conseqüência seria a rele-gação da unidade do sujeito transcendental que fundamenta as categorias para um objeto das categorias, convertendo assim o sujeito transcendental num sujeito empírico, com conseqüências catastróficas para o projeto crítico. Em vez disso, Kant prefere restringir a identidade à identidade lógica de um sujeito, em lugar de estendê-la à de uma substância pensante e unificada.

igreja

[Kirche] ver também DEUS; ESTADO; TEODICÉIA; TEOLOGIA O entendimento de Kant da igreja pode ser situado no amplo contexto da eclesiologia protestante, a qual se ocupava, sobretudo, dos problemas da relação da igreja com os seus fiéis e com o estado. O seu tratamento dos dois problemas em RL e MC revela uma combinação freqüentemente instável de temas extraídos das tradições calvinista e pietis-ta que então predominavam na Prússia.

A mais óbvia herança do calvinismo é a distinção de Kant entre a igreja invisível e visível. A primeira é a "idéia da união de todos os justos sob o direto e moral governo divino do mundo" (RL p. 101, p.92). A igreja invisível seria a realização da comunidade ética, mas isso também pode ser conseguido através da igreja visível, que é a "união real de homens num todo que se harmoniza com esse ideal". Kant descreve as características da verdadeira igreja visível em termos dos esquemas categoriais de quantidade, qualidade, relação e modalidade: ela seria quantitativamente universal e unificada, qualitativamente pura, suas relações internas e externas seriam governadas pelo princípio de liberdade, e seria modalmente imutável.

A respeito da constituição da igreja visível, Kant recusa-se a aceitar a dependência católica ou ortodoxa de formas monárquicas e aristocráticas de organização eclesiástica; também rejeita as formas de organização democrática representativa adotadas pelos cal-vinistas. Pelo contrário, prefere surpreendentemente a forma pietista, patriarcal, de organização eclesiástica que toma por modelo uma analogia com a sagrada família. Escreve: "a sua constituição não é *monárquica* (sob um papa ou patriarca) nem *aristocrática* (sob bispos ou prelados)... Poderia ser melhor assemelhada à de uma casa de família, sob um Pai moral comum, embora invisível..." (RL p.102, p.93). O filho leva a vontade do pai ao conhecimento de todos os membros da família, em cujo espírito "eles ingressam mutuamente, numa união voluntária, universal e duradoura de corações" (ibid.).

Quando Kant passa a tratar da relação de igreja e estado, abandona a postura quie-tista e apolítica do pietismo, a favor de uma abordagem mais calvinista. O estado não pode legitimamente interferir na igreja, dado que sua esfera de influência não chega tão longe. Ele não pode impor uma religião a um povo, nem exigir submissão nem despoj ar a igreja de seus bens ou ministérios (MC p.368, p.173). Entretanto, isso não quer dizer que a igreja desfrute perpetuamente de sua autonomia. Para Kant, agora imbuído de um forte

espírito calvinista, a organização de uma igreja e os direitos e privilégios de seu clero são o resultado de um contrato com os seus membros. Se estes denunciam tal contrato, então a igreja e seu clero podem ser legitimamente despojados [de seus bens], "uma vez que a razão para a sua posse residia até então unicamente na *opinião do povo* e também tinha de valer enquanto esta durasse. Mas logo que essa opinião caducasse, e mesmo que só caducasse no entender daqueles que, por seus méritos, têm pleno direito a orientar a opinião, a suposta propriedade tem de cessar, como se por um apelo do povo ao estado" (MC p.325,p.l35).

Talvez por causa do seu caráter eclético, a eclesiologia de Kant teve relativamente pouco impacto sobre a teologia moderna. Tampouco desempenhou um papel central nas interpretações de seu pensamento filosófico ou religioso. Foi, entretanto, objeto de renovada investigação como parte do crescente interesse pela explicação de Kant da organização social e política.

Iluminismo

[Aujklãrung] ver também FILOSOFIA CRÍTICA; HISTÓRIA DA FILOSOFIA; PÚBLICO/PUBLICIDADE; SENTIDO COMUM/SENSO COMUM; RAZÃO O movimento intelectual europeu do século xvm conhecido como o Iluminismo [também chamado "filosofia das Luzes" e

"movimento de ilustração" ou de "esclarecimento"] passou por três fases distintas na Alemanha. A primeira, a fase racionalista, foi inaugurada no início do século na Universidade de Halle por Thomasius e codificada por Christian Wolff. Ambos abandonaram o latim acadêmico em favor do vernáculo, sendo que Wolff objetivou levar suas obras além das fronteiras das universidades e das profissões liberais. O seu sistema começou com a lógica e, passando pela metafísica, abrangeu a ética, política e ciência econômica. Sob a pressão política do monarca prussiano Frederico Guilherme I, Wolff foi forçado a deixar a Prússia em 1723. Reescreveu no exílio o seu sistema, desta vez em latim para um público internacional de *scholars.* No seu regresso à Prússia com a subida de Frederico n ao trono em 1740, Wolff já parecia um fóssil intelectual. O caráter da *Aujklãrung* tinha mudado, enfatizando agora o ceticismo e o senso comum em detrimento do exercício da razão abstrata. Em meados do século, muitos poucos filósofos escreveram sistemas racionais, a preferência sendo para os espiritu-osos ensaios "céticos" que tinham por modelo os de Hume. Os escritos pré-críticos de Kant pertencem a esta fase do esclarecimento, a qual é exemplificada por suas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764). Entretanto, na "década silenciosa" de 1770, Kant voltou à rigorosa filosofia sistemática, tomando o partido de Wolff contra aqueles (incluindo o seu eu mais jovem) que "não podem ter em mente outra coisa que não seja desembaraçar-se dos vínculos da *ciência"* (CRP B xxxvii). Com a publicação de CRP em 1781, ele iniciou a terceira fase da *A ufklãrung,* a qual procurou combinar ceticismo crítico e rigor sistemático.
No prefácio da primeira edição de CRP, Kant descreve a sua época como uma época de *crítica;* crítica da religião, da política e até da própria razão. A crítica envolvia submeter as crenças religiosas, políticas e intelectuais ao "seu livre e público exame" (CRP A xii), deixando o veredito para "o acordo de cidadãos livres, cada um dos quais deve poder exprimir as suas reservas e mesmo exercer o seu veto sem impedimentos" (CRP A 739/B 767). No ensaio "Resposta à pergunta: 'O que é Esclarecimento?'" (1784), ele caracteriza a "era do esclarecimento" em termos muito semelhantes. O "esclarecimento" é,

na definição famosa, "a emergência da imaturidade autocontraída" ou da incapacidade para julgar sem a orientação de outrem. Essa emergência de si mesmo pode excepcionalmente ser realizada por indivíduos mas é, de maneira preponderante, obra de um público no livre uso de sua razão. O público não deve submeter-se à orientação da religião, nem à do estado, mas somente à de sua própria razão. A sentença de Frederico II, "Discutam quanto quiserem e sobre tudo o que quiserem, mas obedeçam!" indica, para Kant, que ele vive, se não numa "era esclarecida", então numa "era de esclarecimento", uma em que, pelo menos, tinham sido eliminados alguns dos obstáculos ao livre e público uso da razão.

Muitos críticos consideraram a boa vontade de Kant em adaptar sua concepção da *Aufklãrung* ao estado fredericiano um poderoso argumento contra a sua filosofia. Entretanto, em muitos aspectos, a sua posição era extremamente coerente, sobretudo porque acreditava que a liberdade para pensar criava a capacidade para agir livremente, embora o inverso não fosse necessariamente verdadeiro. Ele também distinguiu entre a responsabilidade exercida quando se usa publicamente a razão e a exercida quando se ocupa um "cargo" particular, como o de clérigo ou de burocrata; a primeira sempre foi para Kant a mais importante. Desse modo, a esfera pública da razão torna-se a suprema instância da crítica, mesmo que os juízos nela pronunciados sejam religiosamente não ortodoxos, ou "acarretem críticas diretas à legislação corrente" (RPE p.41, p.59).

As discussões em torno do significado de Esclarecimento provocadas por Kant tiveram substancial repercussão no século XX, inspirada em grande parte pela implacável extensão por Nietzsche do esclarecimento crítico à própria razão. O instrumento de crítica de Kant, a base do esclarecimento, foi visto como sendo ele próprio uma ameaça ao esclarecimento. Esse argumento foi apresentado na crítica da razão técnica de Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento* (1944), assim como na obra de filósofos franceses como Derrida (1967), Foucault (1984) e Lyotard (1983). Numa influente polêmica, Jürgen Habermas em *O discurso filosófico da modernidade* (1985) acusou esses pensadores de adversários da *Aufklãrung.* Entretanto, parece mais exato descrevê-los como autores quintessencialmente esclarecidos, exploradores públicos, dentro de um espírito distintamente kantiano, das conseqüências da ampliação do impulso crítico do Ilu-minismo à própria razão.

ilusão *[Schein] ver também* APARÊNCIA; BELEZA; DIALÉTICA; ESTÉTICA; SUB-REPÇÃO; VERDADE

A análise da natureza da ilusão é um dos temas permanentes da obra de Kant e a principal motivação de sua redefinição da metafísica. Já em sv (1766) Kant declarava programati-camente ser a metafísica a "ciência dos *limites da razão humana",* a qual elimina a ilusão e o vão saber que infla o entendimento" (sv p.368, p.354). Adota uma posição semelhante em Di (1770), onde a metafísica é conclamada a purificar-se dos axiomas e princípios ilusórios "que ludibriam o entendimento e impregnaram desastrosamente toda a metafísica" (Di §24). De acordo com esse projeto, a CRP está dividida numa analítica, a qual determina os limites da metafísica, e numa dialética, ou "lógica da ilusão", a qual mostra como esses limites são transgredidos pela razão ao produzir idéias transcendentes e, portanto, ilusórias.

O entendimento kantiano da natureza da ilusão desenvolveu-se de modo considerável entre os escritos pré-críticos e a CRP. Em sv, ele concentra-se nas ilusões da imagi-

nação, que ele entende por meio de uma analogia com as ilusões óticas. Está interessado em averiguar o modo como místicos e visionários como Emanuel Swedenborg "transpõem a ilusão de sua imaginação e a localizam fora deles próprios" (p.343, p.331). Um conceito análogo de ilusão como forma de erro de visão prevalece também em A (§ 13). A par desse conceito de ilusão como falsa crença evitável em sv, Kant sugere também uma tendência humana mais fundamental e inevitável para a ilusão em sua metáfora da balan- ça que pende para o lado do entendimento humano, inevitavelmente inclinada para a "esperança no futuro" (sv p.349, p.337).

Em Dl, Kant refinou consideravelmente sua descrição da ilusão ao concentrar-se nas "ilusões do entendimento" ou "axiomas sub-reptícios" que "tentam aceitar o que é sensível como se necessariamente pertencesse a um conceito do entendimento" (Dl §24). Propõe investigá-las ainda mais, a fim de descobrir uma "pedra de toque" por meio da qual se distingam os juízos verdadeiros dos falsos. Para tal fim, ele apresenta três espécies de axiomas sub-reptícios ou "ilusões de conhecimentos sensíveis": a primeira é que a condição da possibilidade de intuir um objeto é interpretada erradamente como se fosse uma condição de possibilidade para o próprio objeto; a segunda é que as condições sensíveis pelas quais comparar o que é dado para formar um conceito são confundidas com as condições da possibilidade do objeto; e a terceira espécie é que as condições sensíveis de subsunção de um objeto num conceito são confundidas com as condições para a possibilidade de objetos (Dl §§26-9). Em cada caso, a ilusão avaliada consiste em confundir uma aparência com a verdade. Em Dl, Kant ainda subscreve as desconfianças de Descartes a respeito da natureza ilusória da aparência *per se,* embora comece a desenvolver a distinção, decisiva para a filosofia crítica, entre aparência e ilusão. Essa distinção apresenta-se em *Sobre ilusão sensorial e ficção poética* de 1777 (p.203) e constitui uma das teses centrais

de CRP.
Em CRP, Kant apresenta a sua análise madura da ilusão. Distingue firmemente a aparência da ilusão em termos de juízo: as aparências dadas à sensibilidade não são ilusões mas aparências necessárias, ao passo que "só na relação do objeto com o nosso entendimento se encontram tanto a verdade quanto o erro e, por conseguinte, também a ilusão que induz a este último" (CRP A 293/B 350). O nosso entendimento pode, por exemplo, inferir falsamente que coisas de aparência intuídas através das formas de intuição (espaço e tempo) não são objetos de aparência mas objetos em si. Nesse caso, "converti em mera ilusão o que deveria ser considerado como aparência" (B 69). Esse desenvolvimento dos axiomas sub-reptícios de Dl é crucial para a análise crítica dos limites do entendimento, mas já deixou de ser o principal foco da anatomia da ilusão em CRP. Ele situa-se agora na "ilusão transcendental" da razão humana que é estudada na "Dialética transcendental" e em seu minucioso exame de inferências ilusórias.
Kant abre a "Dialética transcendental" com uma introdução intitulada "Ilusão transcendental", na qual distingue as transcendentais das acidentais e evitáveis "ilusões lógicas" de juízos falaciosos e das aparentadas "ilusões empíricas" da sub-repção. A ilusão transcendental é *"natural* e inevitável" (CRP A 298/B 354) e consiste na "extensão enganadora dos conceitos do *entendimento puro"* às suas condições absolutas para além dos limites da experiência possível. A dialética transcendental está dirigida para a revelação da extensão transcendente dos conceitos de experiência e para a necessária dialética que ela evoca, aquela que é "inseparável da razão humana e que, embora descoberta a

ilusão, não deixará de lhe armar suas ciladas" (CRP A 298/B 355). Kant descreve três casos da dialética natural da ilusão transcendental sobre cuja base estão alicerçadas as "pretensas ciências" da psicologia, cosmologia e teologia. Em cada caso, as propriedades da "condição subjetiva do pensamento" são ampliadas e consideradas "conhecimento do objeto" (A 396), nestes casos conhecimento de objetos tais como a alma, o mundo como um todo e Deus. Kant passa então a mostrar como em cada caso as ciências desses objetos ilusórios sucumbem diante de uma "dialética natural" e oferece em seguida uma explicação, ou uma lógica, de suas ilusões.

Em CJ, Kant desenvolve uma outra análise da ilusão, neste caso a ilusão artística. A obra de arte bela não deve apresentar-se como um produto, pois "deve *revestir-se* dos aspectos de natureza, por mais que se tenha consciência de que é arte" (CJ §45). Esta posição foi, em grande parte, conseqüência das rigorosas condições que Kant estabeleceu para um válido juízo estético do gosto na "Analítica do belo", que despojou tais juízos de qualquer referência a interesse. A visão de que a obra de arte representa uma ilusória "segunda natureza" provou ser imensamente significativa para a estética romântica e persistiria ainda por largo tempo, mesmo depois do reconhecimento dos limites da descrição de Kant do juízo estético do gosto.

ilusão transcendental

ver DIALÉTICA; ILUSÃO

imagem

[Bild] ver também ESQUEMA(TISMO); IMAGINAÇÃO; MÚLTIPLO; SÍNTESE Na arquitetura crítica de Kant, a imagem ocupa a área indefinida entre conceito e intuição. Como forma de mediação entre as faculdades heterogêneas do entendimento e a intuição, possui um status nitidamente equívoco. A imagem é entendida, por um lado, como uma apresentação de um conceito à intuição, como no caso do conceito de "substância em *aparência",* o qual é apresentado como "uma imagem permanente da sensibilidade" (CRP A 525/B 553; ver também SD p.222, p.136) e, por outro, como algo gerado a partir do múltiplo da intuição e apresentado ao entendimento. A maior parte da exposição de Kant concentra-se nesta última alternativa, uma vez que a apresentação de um conceito à intuição é amplamente coberta pelo esquema, o qual é uma "representação de um processo geral da imaginação para dar a um conceito a sua imagem" (CRP A 140/B 179), em vez do próprio conceito. O esquematismo é a obra da imaginação transcendental que "não tem por objetivo nenhuma intuição singular", enquanto a imagem distinta é produto da imaginação empírica. A geração de imagens por imaginação empírica, a partir do múltiplo da intuição, é central para a explicação da síntese na "dedução" da primeira edição da CRP. Kant refere-se aí à imaginação como a "faculdade ativa para a síntese do múltiplo" (CRP A 120) e vê sua ação como a formação de uma imagem através de sínteses de apreensão e reprodução. A imagem é, portanto, apropriada para apresentação aos conceitos do entendimento a fim de ser convertida em saber.

A descrição da geração de imagens a partir do múltiplo da intuição é equiparada **e** ampliada na descrição da "idéia normal estética" desenvolvida em CJ. Aí, Kant procura explicar como a idéia normal estética pode ser normativa sem os requisitos subsuntivos de um conceito. O problema é transformado no da exposição de uma idéia estética "em uma imagem-modelo totalmente *in concreto"* (CJ § 17) cuja solução só pode ser insinuada, pois "quem pode arrancar à natureza todo o seu segredo?" (§17). Numerosas imagens

de um determinado objeto são sobrepostas umas às outras pelo *Gemüt* até chegar-se a um *"contorno médio* que serve como padrão comum para todos". Este último fenômeno é ilustrado por uma analogia com a apresentação óptica de imagens onde o contorno médio é o "lugar iluminado pela maior concentração de cor" (§ 17). O "contorno médio" não é um conceito do entendimento nem, simplesmente, um derivativo do múltiplo da intuição, mas é "uma imagem flutuante para todo o gênero, a qual foi fixada pela natureza • como um arquétipo subjacente naqueles de seus produtos que pertencem à mesma espécie" (§17). Com esta descrição da imagem, Kant parece suplementar a descrição de uma imagem em subsunção, determinar o juízo em CRP e dar substância ao funcionamento do juízo reflexivo em CJ.

imaginação, faculdade da

[phantasia, facultas imaginandi, Einbildungskraft] ver também ENTENDIMENTO; ESQUEMA(TISMO); ESTÉTICA; GÊNERO; ILUSÃO; IMAGEM; INTUIÇÃO; JUÍZO; RAZÃO

Em *De anima,* Aristóteles descreveu a imaginação como "diferente da percepção *(aist-hesis)* ou do pensamento discursivo *(noesis),* embora não seja encontrada sem sensação, ou juízo sem ela" (Aristóteles,

1941,427b, 16). O peculiar status intermédio da imaginação, aceito por Santo Tomás de Aquino como evidente em seu comentário sobre *De anima,* contribuiu para o considerável fascínio exercido pelo conceito sobre filósofos **e** artistas. Na síntese de Platão e Aristóteles empreendida pelos filósofos renascentistas Marsilio Ficino e Pico delia Mirandola, a imaginação figurou como o veículo de participação entre a sensação humana e as idéias, com a arte do gênio apresentando-se de forma destacada como a perfeita expressão de sua unidade (ver Cassirer e outros, 1948). A imaginação manteve esse elevado status apesar dos melhores esforços de Descartes para derrubá-la "dissecando as cabeças de vários animais" em sua busca. A imaginação criou problemas consideráveis para filósofos racionalistas como Christian Wolff, que viu a sua associação com a sensibilidade como nociva à clareza e limpidez do pensamento racional. Em meados da década de 1730, o descontentamento com essa posição levara alguns wolffianos a pedir uma lógica da imaginação e dos sentidos para complementar a do entendimento. Nas mãos do lexicógrafo wolffiano Heinrich Meissner, isso acarretou a subordinação da imaginação à psicologia empírica mas, para o filósofo A.G. Baumgar-ten e o crítico Jacob Bodmer, levou à ampliação da filosofia para incluir a estética e a poética (ver Caygill, 1989, capítulo 3).
O conceito kantiano de imaginação foi desenvolvido nesse contexto e exibe numerosas características clássicas, sobretudo o status intermédio da imaginação entre sensibilidade e entendimento, assim como o seu papel na produção artística. Entretanto, também imprimiu-lhe muitas inflexões características quando a situou no contexto de seus interesses filosóficos mais amplos. Com uma notável exceção, a discussão de Kant acerca da imaginação nos escritos pré-críticos está usualmente confinada a recrimina-Ções sobre a sua má influência, como na análise das ilusões da imaginação em SV (ver P-344, p.331) e menos diretamente em Dl (§27). Excepcionalmente em GN, Kant oferece uma análise mais refinada que prenuncia as suas posições ulteriores. Reflete sobre a capacidade de entretenimento, exclui a representação "em virtude do poder da imaginação" e concebe a sua tarefa mais como a de promover a existência e destruição da representação, do que como um ato simples e direto de apresentação e remoção. Alude a

essa atividade como "escondida nas profundezas de nossas mentes, a qual passa despercebida mesmo enquanto está sendo exercida" (p.191, p.229), termos que prenunciam a sua descrição ulterior do trabalho de esquematização da imaginação como "uma arte oculta nas profundezas da alma humana" (CRP A 141/B 181).

Na "Lógica de Blomberg" (L p.5-246), desde os começos da década de 1770 a imaginação apresenta-se como um obstáculo ao conhecimento; Kant sustenta aí que "dessa mistura de imaginação com entendimento resultam efeitos que não concordam perfeitamente com as regras do entendimento e da razão" (L p.79). Entretanto, na época da CRP, a posição de Kant no que tange à imaginação já sofrerá uma inversão quase completa. Pode-se fazer uma idéia da extensão dessa mudança pelos comentários sobre imaginação em A, obra que, em considerável medida, codifica os pressupostos sobre imaginação que informam e estão na base das três críticas (CRP, CRPr e CJ). Esses comentários combinam aspectos de tese, como o lugar da imaginação na lógica e na metafísica (A §4) e no gênio e no gosto (A §67), os quais foram depois separados e distribuídos entre as primeira e terceira críticas.

Kant divide a sensibilidade em sentido *(Sinri)* e imaginação, incluindo o primeiro a "faculdade de intuição na presença de um objeto" e a segunda a "intuição sem a presença de um objeto" (A § 15). A não-presença do objeto para a imaginação pode ser pensada de duas maneiras: ou o objeto estava presente mas já não está mais, ou a sua presença situa-se no futuro. Considerado do ponto de vista da imaginação empírica, isso dá origem às faculdades de memória e previsão, as quais recordam e predizem a presença de objetos distintos. Entretanto, Kant introduz também uma outra distinção no conceito de imaginação que lhe permite distinguir entre (a) imaginação empírica ou evocativa e (b) imaginação poética ou produtiva. Esta é a distinção entre imaginação como "uma faculdade da representação original do objeto *(exhibitio originaria),* a qual por conseguinte precede a experiência" e como "uma faculdade da representação derivada *(exhibitio derivativa),* a qual faz voltar à mente uma prévia percepção empírica" (A §28). É o trabalho da imaginação produtiva o que mais interessa a Kant, e o que por ele é mais usado. A referência à imaginação produtiva como uma "representação original do objeto" antes da experiência é uma clara antecipação do idealismo crítico de Kant. Ele descreve mais tarde "as percepções puras de espaço e tempo" como pertencentes à faculdade produtiva. O que é crucial aqui é que a imaginação produtiva produz representações *originais,* isto é, elas não são derivadas da experiência mas propiciam condições de experiência; não são, além disso, premeditadas ou acidentais (isso constitui a "fantasia") mas ordenadas. Neste ponto, justapõem-se em grande parte os argumentos, subseqüentemente divididos, da primeira e terceira críticas. Kant analisa as "três distintas variedades da faculdade produtiva sensorial" de "representação pictórica no espaço *(imaginatio plástica),* percepção associativa no tempo *(imaginatio associans)* e a faculdade produtiva sensorial da afinidade" (A §31) em termos de invenção artística. As três formas de imaginação produtiva testemunham a "origem comum" ou "estreita união" de "entendimento e sensibilidade" (A §31), a qual caracteriza também as produções originais do gênio (quando a "imaginação se harmoniza com conceitos", §30) e o juízo estético do gosto com "seu juízo sobre a harmonia ou discordância a respeito da liberdade de jogo entre a imaginação e o caráter respeitador da lei da imaginação" (A §67). Entretanto, os três mo-

dos de imaginação produtiva também figuram crucialmente como a "síntese tríplice" da análise da experiência na primeira crítica.

Na CRP e na CJ, a imaginação é situada entre a sensibilidade e o entendimento, e para além de ambos e de si mesma. Essa localização paradoxal pode ser esclarecida pela distinção entre imaginação empírica e produtiva, com a primeira situada entre as outras faculdades e a segunda abrangendo todas elas. Em numerosos pontos da CRP, como em A 95, a imaginação ocupa-se da síntese do múltiplo entre a sinopse do sentido e a unificação da apercepção original. Em outras ocasiões, porém, a síntese é descrita em geral como "um simples efeito da imaginação, função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência" (CRP A 78/B 103). O papel de extrema abrangência atribuído à imaginação é sistematicamente mantido nas deduções A e B. Na primeira, "o princípio da unidade necessária da síntese pura (produtiva) da imaginação é, pois, anteriormente à apercepção, o fundamento da possibilidade de todo o conhecimento, especialmente da experiência" (CRP A 118), ao passo que na segunda a imaginação figura como a fonte espontânea de toda a síntese (CRP B 152). Inspira, assim, todos os modos da síntese do múltiplo da intuição — apreensão, reprodução e reconhecimento — mesmo quando, como imaginação empírica, serve como um dos distintos momentos de síntese, assim como figura na síntese esquemática de conceito e intuição que gera conhecimento e experiência (ver CRP A 140/B 179).

Em CJ, a discussão da imaginação adquire ainda maior complexidade. Apresenta-se em §VII da "Primeira Introdução" no contexto da síntese tripla de uma faculdade distinta, a par de juízo e razão. Mas no decorrer da obra, é aprofundada a relação entre imaginação e juízo, já prenunciada em CRP em termos de

síntese. Imaginação e juízo não aplicam meramente as leis do entendimento mas, no juízo reflexivo, inventam e aplicam simultaneamente leis: isto é, sua função não é reprodutiva e imitativa, mas produtiva e original. Além disso, a "unidade" de imaginação e juízo também suscita prazer, como pode ser discernido com extrema clareza no juízo estético do gosto — com sua "conformidade à lei sem uma lei, e sua harmonização subjetiva da imaginação e do entendimento sem uma objetiva" (§22) — assim como na atividade produtiva do gênio, cuja qualidade primordial é a "originalidade" ou o "talento para produzir aquilo para o qual nenhuma regra definida pode ser dada" (§46).

Coube a Heidegger (1929) destacar, pela primeira vez, o papel crucial da imaginação na filosofia de Kant, o que desde então vem sendo geralmente aceito pelos estudiosos, embora, com freqüência, sem plena apreciação de suas implicações. Estas são não só textuais no fornecimento de uma ponte entre as primeira e terceira críticas, mas também são substantivas, transformando Kant — um filósofo normativo preocupado com regras e sua correta aplicação — num filósofo interessado em questões de produção, originalidade e prazer. Vale assinalar, porém, que a imaginação não figura com destaque na filosofia prática de Kant e, quando é mencionada, é usualmente num contexto excluden-te, como na discussão da típica em CRPr (p.69, p.71). De acordo com o temperamento do leitor, a ausência de imaginação na CRPr pode ser vista como a salvação da filosofia prática de Kant, ou como uma boa razão para buscar sua filosofia prática nas páginas da primeira e da terceira críticas.

imaginação produtiva

ver IMAGINAÇÃO

imaginação reprodutiva

ver IMAGINAÇÃO

imanente

ver TRANSCENDENTE

imitação

[Nachahmung] ver também GÊNIO; IDÉIA; ILUMINISMO; IMAGINAÇÃO; ORIGINALIDADE
Kant foi um crítico sistemático da imitação, considerando o espírito de imitação como a pior de "todas as coisas que podem prejudicar e contrariar o espírito filosófico" (L p.128). De sua descrição da imitação "como cultivo por uma pessoa do seu próprio entendimento e mesmo de sua vontade de escolha de acordo com o exemplo dado por outros", fica claro ser a imitação o que é severamente criticada em RPE como uma "tutela auto-imposta" e aquilo que "não tem lugar nenhum em questões de natureza moral" em FMC (p.408, p.21). Sobre a questão da imitação artística em CJ, porém, aposição de Kant é algo mais sutil. Distingue a imitação como produção de cópias da obra de gênio *(Nach-machung)* da imitação como emulação ou seguimento *(Nachahmung)*, a qual "submete o próprio talento do seguidor ao teste" da comparação com a produtividade do gênio (CJ §47). Neste último caso, o próprio talento e originalidade do discípulo são estimulados pelo exemplo do gênio, que assim "desperta idéias semelhantes por parte do seu discípulo" (ibid.).

imortalidade

ver também ALMA; EU; FINITUDE; PARALOGISMO; POSTULADO; PSICOLOGIA; SUJEITO
Em CRP, Kant afirmou ter refutado as provas especulativas da imortalidade da alma — como as propostas por Moses Mendelssohn em *Phàdon* (1767) — ao expô-las como para-logísticas (ver CRP B 413 e ss.). Tais provas dependem do pressuposto de que o eu como condição formal ou sujeito lógico do pensamento é também um eu substancial que possui a qualidade de permanência. Embora Kant destruísse de forma concludente as bases de tais provas especulativas, isso não exigiu dele, no entanto, que abandonasse a convicção da imortalidade. Ela reaparece em CRPr, a par da liberdade e de Deus, como um "postulado da razão prática pura", o qual "consigna ao sujeito a indispensável duração" (p.133, p. 138) que lhe era negada pelos paralogismos que viciavam a prova especulativa. O postulado de '; imortalidade, observa Kant, "deriva da praticamente necessária condição de uma duração adequada ao perfeito cumprimento da lei moral" (p. 132, p. 137), uma condição que é corroborada pelos seus postulados concomitantes de liberdade e Deus. Autores subseqüentes, como Heine (1965, p.295) e Nietzsche (1882), rejeitaram todos os três postulados ou como tentativas de Kant para apaziguar o seu fâmulo Lampe, ou como deslizes na destruição radical das provas especulativas realizada na dialética transcendental de CRP. Ambas as posições são provavelmente injustas, embora seja digno de nota que poucas defesas contemporâneas das explanações de Kant sobre liberdade e ação moral se refiram aos dois outros supostamente inseparáveis postulados de Deus e imortalidade.

impenetrabilidade

[Undurchdringlichkeit] ver também EXTENSÃO; FORÇA; MATÉRIA A impenetrabilidade é definida como "a propriedade fundamental da matéria por meio da qual ela primeiro se revela como algo real no espaço de nossos sentidos externos [e]

nada mais é do que a capacidade de extensão da matéria" (PM p.508, p.56). Embora Kant pareça estar trabalhando de acordo com a noção cartesiana de matéria como extensão, isso é rapidamente desmentido pela afirmação de que o "fundamento" da impenetrabilidade da matéria é a sua "força repulsiva". Para Descartes, a impenetrabilidade era parte da essência da substância extensa e não estava certamente fundamentada numa força repulsiva. Em PM, Kant critica esse ponto de vista como parte de um "modo mecânico de explicação" que predominou de Demócrito a Descartes, e cujo pressuposto principal era "a

absoluta impenetrabilidade da matéria primitiva" (PM p.533, p.91). A sua primeira obra publicada, FV, que veio a lume 50 anos antes de PM, já tinha atacado essa visão da matéria com argumentos a favor da presença de uma força ativa num corpo "anterior à extensão" (§1). Essa posição foi rapidamente refinada, e em FNM e, mais tarde, GN, Kant argumentou que a força repulsiva manifestada pela impenetrabilidade tinha de ser contrariada por uma força atrativa oposta; caso contrário, "os corpos não teriam a menor coesão estrutural, porquanto as partículas repelir-se-iam mutuamente" (FNM p.984, p.61), um argumento que também se apresenta em PM. Assim, a "força da impenetrabilidade impede uma maior aproximação de qualquer coisa externa" (p.484, p. 61) e é a propriedade de um corpo que exclui do espaço que ele próprio ocupa um outro corpo em contato com ele. Entretanto, é sempre limitada pela força de atração, a qual não age através do contato (Kant tem aqui em mente a força da gravidade). Essas forças não só constituem corpos físicos mas também os elementos da própria matéria. Kant reteve essas posições em PM, adaptando-as apenas ligeiramente à nova estrutura crítica estabelecida pela CRP.
imperativo *ver também* IMPERATIVO CATEGÓRICO; HIPOTÉTICO; MANDAMENTO Embora a representação de um objeto que comanda a vontade seja um mandamento, a fórmula de tal mandamento é um imperativo. Tais fórmulas de mandamento são sempre "expressas por um dever-ser e indicam assim a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que não é necessariamente determinada por essa lei por causa de sua constituição subjetiva (a relação de necessitação)" (FMC p.413, p.24). Assim, os imperativos recomendam cursos de ação às vontades refratárias, impondo-os contra suas inclinações. Kant considera que os imperativos adotam numerosas formas, mas estabelece uma divisão fundamental entre variedades hipotéticas e categóricas. As primeiras mandam hipoteticamente, recomendando um curso de ação apropriado a um certo fim. Se este é um "fim possível", então o imperativo é hipotético e problemático ou uma "regra de habilidade" da forma: "Se você realizar *w* e *x,* então faça *y* e z". Se esse fim é "pressuposto como real para todos os seres racionais" (p.415, p.26), como "felicidade", então o imperativo é hipotético e assertórico ou um conselho de prudência da forma "Se você forx (= feliz), então faça*y".* Em contraste, um imperativo categórico "declara que uma ação é intrínseca e objetivamente necessária sem qualquer propósito" (p.414, p.25) e é, portanto, uma lei apodíctica de moralidade expressa na forma: "Age somente de acordo com aquela máxima mediante a qual possas, ao mesmo tempo, querer que se converta numa lei universal" (p.421, p.30).

imperativo categórico

ver também AUTONOMIA; COMO-SE; FILOSOFIA; HETERONOMIA; IMPERATIVO; LEI; LIBERDADE; MÁXIMA; PRÁTICA; VONTADE

O imperativo categórico é, sem dúvida, um dos mais conhecidos e mais discutido aspectos da filosofia prática de Kant. Tem sido diversamente interpretado como o princípio de uma filosofia moral formalista e vazia, uma glorificação da virtude prussiana de obediência desinteressada ao chamado do dever e o princípio fundamental de uma descrição objetivista e racional da ação moral. Para o próprio Kant, o imperativo categórico parece combinar duas ambições filosóficas possivelmente incompatíveis. A primeira e mais modesta ambição era estabelecer o imperativo categórico como princípio canônico para discriminar entre máximas de ação, ao passo que a segunda o viu como um meio de justificar uma explicação metafisicamente fundamentada da liberdade como autonomia da vontade. O debate subseqüente consistiu em avaliar a coerência da definição de Kant do imperativo categórico e, em especial, se é sustentável sem o envolvimento de uma metafísica da liberdade.
Antes de examinar os enunciados de Kant do imperativo categórico em FMC e CRPr, talvez seja proveitoso definir o que se entende pelos termos "imperativo" e "categórico". Kant define um imperativo como toda "proposição que expressa uma possível ação livre, por meio da qual se concretiza um determinado fim" (L p.587). Tais enunciados baseiam-se numa "espécie de necessidade", a qual é distinta da dos enunciados teóricos; em vez de declarar o que é, declaram o que *deve ser* o caso. E assim, como existem várias maneiras de declarar o "é" numa proposição, também há diversas maneiras de declarar o "dever-ser". São essas as várias formas de imperativo, das quais o categórico é um caso especial e privilegiado.
A forma de necessidade expressa pelo "dever-ser" comum a todos os imperativos exprime, para Kant, "a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que não é necessariamente determinada por essa lei por causa de sua constituição subjetiva" (FMC p.413, p.24). O imperativo pode ser hipotético ou categórico, porém a distinção depende de a relação da lei com a vontade ser dirigida ou não para realizar um fim. No caso de imperativos hipotéticos, essa relação é dirigida para alcançar algum fim que se queira, não sendo esse o caso do imperativo categórico. Kant divide ainda os imperativos hipotéticos segundo sejam assertóricos ou problemáticos; por outras palavras, se estão dirigidos para um fim real ou possível. Os princípios de um imperativo real hipotético são descritos como "regras de habilidade" ou "imperativos técnicos", enquanto os de um imperativo possível hipotético são "conselhos de prudência" ou imperativos categóricos.
Tanto FMC quanto CRPr deixam claro que Kant considera que a tradição recebida de filosofia moral apenas explorou as formas de imperativo hipotético (ver, por exemplo, a tábua histórica dos fundamentos determinantes de princípios morais em CRPr p.40, p.41). Todas elas oferecem enunciados da forma: "Age de modo a realizar a finalidade x" (x = felicidade, beatitude, prazer, bem-estar, perfeição, a glória de Deus). O imperativo categórico, em contraste, declara ser uma ação necessária por si mesma, "sem relação com qualquer outra finalidade", e só está interessado na "forma da ação e no princípio que a rege" (FMC p.416, p.26). Neste caso, a necessidade que relaciona a lei objetiva com a vontade "vale como princípio apodíctico prático" (p.415, p.25).
Kant oferece numerosas condições para explicar por que esse imperativo da lei vale categoricamente para uma vontade subjetiva. A primeira é que ele é formal. Isso resulta de não estar interessado em realizar qualquer fim particular; o imperativo categórico "não se relaciona com a matéria da ação e com o que deve dela resultar, mas com a

forma e o princípio de que ela mesma deriva" (p.416, p.26). Uma outra condição implica que o imperativo categórico deve ser conhecido imediatamente, o que leva à mais importante das condições, que é a de que o imperativo categórico declara a universalidade da lei. Isto informa o enunciado do que Kant descreveu como sendo o único imperativo categórico: "Age somente segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne lei universal" (p.421, p.30).
Kant emprega esse enunciado do imperativo categórico como "o cânone pelo qual julgamos moralmente qualquer de nossas ações" (p.424, p.32). Usa-o para elucidar ações realizadas de acordo com os termos do imperativo do dever *(Sollen).* Tais imperativos são categóricos quando obedecem à forma: "Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza" (p.421, p.30).
Entretanto, Kant não se contentava com os resultados consideráveis que podiam ser alcançados por esse uso canônico do imperativo categórico. O próprio imperativo categórico tinha de ser justificado: era necessário "provar *apriori* que existe realmente um imperativo dessa espécie". Mas não só isso: o imperativo categórico era também chamado a provar "que há uma lei prática que ordena absolutamente por si e independentemente de todo e qualquer móbil, e que a obediência a essa lei é o dever" (p.425, p.33). O resultado foi a separação entre a lei prática e as "características especiais da natureza humana", análoga à estabelecida entre os domínios do *noumenon* e do fenômeno em sua filosofia teórica.
A necessidade de provar a existência do imperativo conduziu primeiro à busca da lei que ordena absolutamente e depois a "algo cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto e que, como fim em si mesmo, possa ser o fundamento de determinadas leis" (p.428, p.35). Isso formaria a base da lei prática

e do imperativo categórico. Kant desvia a busca de um fim em si para a busca de seres com "valor absoluto" que eram fins em si mesmos. Identifica rapidamente esses seres com "pessoas" e passa a derivar a universalidade do imperativo categórico "da concepção do que é necessariamente um fim para qualquer um porque esse fim é um fim em si mesmo". A fórmula desse imperativo lê-se agora assim: "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca apenas como um meio". Esse imperativo é, pois, usado canonicamente a fim de julgar as máximas que informam casos concretos.

Kant admite que a passagem para uma "metafísica dos costumes", a qual é necessária para servir de esteio ao imperativo categórico, coloca a filosofia prática numa posição precária. Esse risco foi motivado pela importância que Kant atribuiu ao conceito de liberdade. E a liberdade que permite a transição de uma "metafísica dos costumes" para uma "crítica da razão prática", mas a liberdade vale tanto para justificar como para ser justificada pelo imperativo categórico. Isso resulta dos dois sentidos que Kant dá ao conceito de liberdade. Ele distingue entre liberdade negativa, a qual consiste na liberdade de "determinação por causas estranhas" (heteronomia) e liberdade como autonomia, a qual consiste num sujeito dar-se a sua própria lei. Esta última liberdade estriba-se na "propriedade da vontade de ser lei para si mesma, o que nada mais é do que agir de acordo com uma máxima que pode, ao mesmo tempo, ter-se a si mesma como lei universal para o seu objeto" (p.447, p.49). A idéia de liberdade como autonomia revela ser, pois, o fundamento para o imperativo categórico, o pressuposto necessário por nós concedido a nós próprios e a outros seres racionais na medida em que possuem uma vontade ou "cons-

ciência de sua causalidade em relação às suas ações" (p.449, p.51). Entretanto, só estamos certos de possuir tal liberdade conforme formulamos imperativos categóricos.
A direção da crítica do imperativo categórico por sucessores de Kant está perfeitamente resumida na frase de Nietzsche, "o imperativo categórico cheira a crueldade" (Nietzsche, 1887, p.65). A tentativa de Kant de fundamentar o imperativo categórico numa noção positiva de liberdade como autonomia fracassou, uma vez que liberdade e o imperativo categórico só podiam ser definidos em termos reativos como a supressão ou exclusão de heteronomia, de sentimentos e inclinações humanos. Essa crítica nada mais é do que a expressão extrema de uma direção da crítica inaugurada pelas críticas de He-gel e Schopenhauer ao imperativo categórico. Hegel, embora olhasse favoravelmente a definição de Kant de liberdade como autonomia da vontade, considerou, não obstante, sua formulação moral no imperativo categórico como formal e abstrata, assente na exclusão de "todo o conteúdo e especificação". Por sua vez, Schopenhauer considerou-se responsável por ter "causado a morte" do imperativo categórico e da lei moral e, com isso, de todas as tentativas para fundamentar a filosofia prática na liberdade da vontade. Trabalhos recentes sobre a ética kantiana aceitaram, em grande parte, essas dúvidas a respeito da base metafísica do imperativo categórico, e concentraram-se no seu uso como fórmula canônica para testar máximas de ação quanto à sua coerência e características universalizáveis (ver 0'Neill, 1989).

impressão

[Eindruck] ver também AFETO; ÂNIMO *(GEMÜT);* RECEPTIVIDADE; REFLEXÃO; SENSIBILIDADE
A impressão sensorial era a principal fonte de experiência e de conhecimentos para as filosofias sensualistas e céticas antiplatônicas clássicas, tais como as de Demócrito, Lu-crécio e Pirro. Diógenes Laércio conta que os estóicos consideravam as impressões e **a** percepção sensorial como anteriores ao pensamento e a fonte do "critério que decide **a** verdade das coisas". Também dividiram as impressões segundo sejam sensoriais ou derivem de processos não sensoriais, uma distinção desenvolvida pelos seus sucessores modernos, Locke e Hume, em sua distinção entre impressões sensíveis e refletidas. Para Kant, a noção de "impressão" tornou-se importante na obra pré-crítica SV, o texto onde Kant se mostra mais ansioso por fixar fronteiras corretas entre experiência "real" e "imaginária". Mantém uma presença um tanto subdesenvolvida mas enfática na descrição kantiana da receptividade da sensibilidade, onde serve como linha básica da percepção, **a** matéria da percepção sensorial. Em Dl, por exemplo, a descoberta de que espaço e tempo são os elementos formais da intuição é condicionada pela afirmação de que eles, e **outros** : aspectos formais do conhecimento, não são derivados de impressões sensoriais como "impressões refletidas" mas são apenas estimulados por elas à ação; através delas, **a** mente "reúne de uma maneira fixa as impressões sensoriais geradas pela presença de **um** objeto" (§ 15). As impressões têm um status igualmente residual em CRP, onde a receptividade da mente, através da qual os objetos nos são dados, é definida como a "receptividade para impressões" (A 50/B 74). Era necessário ao "idealismo crítico" de **Kant** preservar de alguma forma as impressões, a fim de evitar o Cila do "idealismo absoluto", ; mas também tinham de ser marginalizadas para evitar o Caribde do empirismo-
impulso *[Trieb] ver também* INCENTIVO; INCLINAÇÃO; PAIXÃO

Os impulsos são descritos por Kant no "Ensaio sobre as enfermidades da mente" (1764) como constitutivo da natureza humana e manifestos nos vários graus das paixões. Também são mencionados em OBS como sendo "proporcionados" quando as inclinações estão subordinadas a um ponto de vista mais amplo. Embora fosse raras vezes mencionada pelo próprio Kant, a noção de uma economia de impulsos subjacente na topologia prática da razão e inclinação foi repetidamente revivida e desenvolvida, primeiro por Fichte . (1794) e Schopenhauer (1841) e, mais recentemente, por autores de inspiração psicanalí-tica, como Mia Kristeva em *Revolução na linguagem poética* (1974) e Lyotard em *Economia libidinal* (1974).

incentivo

[Triebfeder] ver também FILOSOFIA PRÁTICA; IMPERATIVO; IMPERATIVO CATEGÓRICO; IMPULSO; MOTIVO; RESPEITO; VONTADE
Em FMC, Kant distingue entre o incentivo como um "fundamento subjetivo da apetição" e o motivo como "o fundamento objetivo do querer" (p.427, p.35). Ambos fornecem fins para a determinação da vontade; o incentivo fornece um fim subjetivo e o motivo um fim objetivo. Os princípios práticos baseados em fins e incentivos subjetivos são materiais" e relativos a um determinado sujeito, e só podem oferecer bases para imperativos hipotéticos. Em contrapartida, os princípios práticos que abstraem de fins subjetivos são formais, potencialmente universalizáveis para todos os sujeitos racionais e capazes de servir como imperativo categórico.

Embora Kant não considere os incentivos como provedores de fundamentos para ações propriamente morais (são suficientes apenas para regras de habilidade e conselhos de prudência), ele explora, no entanto, a noção de um incentivo moral em CRPr, capítulo 3. Aí define o incentivo, em concordância com FMC, como um "fundamento subjetivo determinante de uma vontade cuja razão não é, por sua natureza, necessariamente compatível com a lei objetiva" (p.72, p.74), e reconhece que isso suscita o "problema insolú-vel para a razão humana" de "como uma lei pode *ser, per se,* o fundamento determinante direto da vontade". Em vez de buscar uma resposta em termos de um incentivo apropriado à lei moral, Kant prefere indagar o que a lei moral "efetua (ou melhor, deve efetuar) no ânimo, na medida em que constitui um incentivo" (p.72, p.75). A resposta é "reverência pela lei", não como o incentivo à moralidade mas como a "própria moralidade, vista subjetivamente como um incentivo", uma moralidade que rejeita as "pretensões rivais de egoísmo" e que, como "sentimento moral", é "um incentivo para fazer dessa lei uma máxima" (p.76, p.78-9).

inclinação

[Neigung] ver também AFETO; DEVER; FILOSOFIA PRÁTICA; IMPERATIVO; INCENTIVO; INTERESSE; MANDAMENTO; MUNDO SENSÍVEL; RESPEITO; SENTIMENTO; VONTADE

A filosofia moral de Kant está estruturada em torno da oposição entre dever e inclinação. Para ele, o dever "orgulhosamente rejeita todo parentesco com as inclinações" (CRPr P-87, p.89); ele está fundamentado na liberdade do mundo sensível, no qual a inclinação está firmemente enraizada. Por essa razão, na filosofia prática de Kant, a inclinação é chamada a representar os aspectos subjetivos, materialmente baseados e parciais da ex-Periência moral humana, os quais são contrariados pelo objetivo, formal e universal imperativo categórico. Inclinação é "a dependência da faculdade de apetição das sensações

.... a qual, em conseqüência, indica sempre uma necessidade" (FMC p.413, p.24) e, para Kant, possuir uma vontade determinada exclusivamente por inclinação é ser desprovido de espontaneidade, reagir meramente a estímulos, uma condição que Kant descreve como "escolha animal *{arbitrium brutum)* (MC p.213, p.42). A escolha humana pode ser afetada mas não determinada por inclinação, a qual, para Kant, só serve para debilitar a liberdade da vontade. A inclinação é, portanto, a fonte para a heteronomia da vontade, ou seja, a sua determinação por objetos fora da vontade; no seu caso, a vontade "não se dá a lei, mas é o objeto que assim faz por causa de sua relação com a vontade" (MC p.441, p.45). Os objetos da inclinação têm apenas um "valor condicionado"; isto é, eles não são desejados "por si mesmos" mas tão-somente porque concorrem para satisfazer fins fora deles, a saber, as necessidades da inclinação (FMC p.427, p.35). Isso, para Kant, torna-os indignos de servirem como princípios de juízo moral, pois, como não podem ser universalizados, só podem servir como base de imperativos hipotéticos e não categóricos.
incondicionado *ver* ABSOLUTO; ANTINOMIA; IDÉIA; LIBERDADE; RAZÃO
indivíduo *ver* MÔNADA; PESSOA
indução *[Induktion] ver também* DEDUÇÃO; INFERÊNCIA
A indução é definida na "Lógica de Blomberg" como uma inferência da forma: "O que pertence a tantas coisas quantas me foram dadas até agora conhecer deve também pertencer a todas as coisas que são dessa espécie e gênero" (L p.232). Kant descreve essa forma de inferência como uma "muleta" para o entendimento, sem o que a maior parte de nosso conhecimento seria impossível, exceto aquele que "se opõe por completo à regra lógica". Na "Lógica de Hechsel", ele desenvolve este último ponto ao sustentar que a "universalidade" da inferência é apenas empírica, em contraste com a universalidade racional em que "o que atribuo ao conceito universalmente pertence, na realidade, a todas as coisas sem exceção" (p.408). O fundamento de tal universalidade racional é o princípio de contradição, o qual informa as inferências dedutivas.
Em CRP, o ponto lógico respeitante à indução é ampliado para abranger a universalidade e necessidade das regras de síntese apropriadas à formulação de juízos *a priori* sintéticos. Enquanto os juízos analíticos são justificados de acordo com o princípio de contradição, isso não basta para justificar juízos *a priori* sintéticos. As categorias possuem uma estrita universalidade e necessidade que não podem ser justificadas pelo princípio de contradição nem através da indução. Isso é exemplificado pela categoria de causa discutida na segunda analogia. Kant critica a derivação indutiva do conceito de causa com base na "percepção e comparação de acontecimentos que se sucedem sempre, de maneira uniforme, às aparências precedentes", para gerar apenas uma universalidade e necessidade "empírica" e "fictícia" (CRP A 196/B 241). Ele sustenta que só a disposição transcendental fornecerá os desejados critérios e, além disso, está subjacente na própria possibilidade de indução: "Só podemos extrair da experiência conceitos claros [de representações *a priori]* porque os tínhamos posto na experiência e, portanto, a constituímos precisamente mediante tais conceitos" (A 196/B 241).
inferência *[Aufschliessen] ver também* ANTINOMIA DA RAZÃO PURA; DIALÉTICA; IDÉIA; **ILUSÃO; LÓGICA; PARALOGISMOS**

Kant distinguiu o conhecimento *imediato* de que, por exemplo, numa figura limitada por três linhas retas existem três ângulos, do conhecimento *inferido* de que a soma desses três ângulos é igual a dois ângulos retos. A inferência consiste na seqüência lógica que avança da verdade de uma proposição ou juízo fundamental para a conclusão que é dela extraída. Um caso em que a conclusão é diretamente aduzida do juízo fundamental é uma "inferência imediata do entendimento". As inferências da razão são aquelas que requerem, pelo menos, um segundo juízo em aditamento ao primário, a fim de se obter uma conclusão. O exemplo clássico da inferência mediata é o silogismo, cujas três partes — (a) premissa maior, (b) premissa menor e (c) conclusão — são reformuladas por Kant em termos de (a) concepção de uma regra (maior) pelo entendimento, (b) subsunção de um conhecimento na condição dessa regra (menor) mediante a faculdade de julgar e (c) determinação do meu conhecimento pelo predicado da regra (conclusão), por conseguinte *a priori* pela razão (CRP A 304/B 361). Kant acreditava que inferências defeituosas estão na raiz da ilusão e do erro. Inferências falaciosas do entendimento "tratam como sendo imediatamente percebido o que na realidade foi apenas inferido" (A 303/B 359), ao passo que as da razão resultam de aduzir conclusões que excedem os limites da experiência, convertendo os predicados de regras do entendimento empregadas nas premissas maiores em totalidades incondicionadas. Kant analisa três formas de inferência dialética: na primeira, do conceito transcendental do sujeito infiro a unidade absoluta do sujeito, que assume a forma de um paralogismo; na segunda, da série de condições que asseguram uma aparência infiro a totalidade absoluta dessas condições, que>adotam a forma de antinomia; enquanto na terceira, da totalidade de condições de um objeto de experiência infiro as de objetos em geral, gerando "o silogismo dialético a que darei o nome de *ideal* da razão pura" (A 340/B 398).
infinitude *[Unendlichkeit] ver também* ANTINOMIA DA RAZÃO PURA; IMORTALIDADE; MATEMÁTICA; MUNDO; TEMPO

Os paradoxos gerados por tentativas para conceber o infinito provaram ser um problema perene para os filósofos desde as primeiras especulações gregas de Anaximandro, Par-mênides e Zenão. A.W. Moore (1990) distinguiu utilmente entre infinitude metafísica e matemática, e mostrou como os paradoxos do infinitamente grande, infinitamente pequeno e o de um e os muitos resultam da aplicação ao espaço e ao tempo de infindável di-visibilidade e iteração de uma série matemática. Esses paradoxos classicamente enunciados por Zenão (Barnes, 1987, p. 150-8) foram criticados por Aristóteles, que procurou redefinir os termos de pensar o infinito mediante a distinção entre potencial e real. Um infinito real teria de existir no tempo, um infinito potencial para além do tempo; entretanto, o primeiro exigiria atravessar o infinito no tempo, o que contradiz a noção original do infinito (ver Moore, 1990, p.40).

A resposta de Kant aos problemas especulativos do infinitamente grande e infinitamente pequeno nas primeiras duas antinomias "cosmológicas" de CRP adota uma estratégia similar de argumentação. O infinitamente grande ou pequeno não podem ser objetos de experiência e são ilusões produzidas pelas inferências dialéticas da razão. Na primeira antinomia, Kant opõe a tese de que o mundo tem um começo no tempo e é limitado no espaço à antítese de que o mundo não tem começo nem limites no espaço, e é infinito tanto no tempo como no espaço (CRP A 426/B 454). A segunda antinomia diz

respeito à divisibilidade infinita da substância do mundo, com a tese sustentando que as substâncias compostas são constituídas por partes simples e que somente estas podem existir, à qual se opõe a antítese de que nenhuma coisa composta é constituída por partes simples, nem no mundo existe nada que seja simples (A 434/B 462). Kant não subscreve nenhuma dessas posições, mas usa-as para mostrar as conseqüências dialéticas provocadas pela tentativa da razão de inferir conseqüências absolutas, incondicionadas, de premissas condicionadas pelo entendimento humano finito. Embora a filosofia teórica tenha de reconhecer o caráter dialético da aplicação do infinito matemático à natureza, Kant insiste para que a infinitude metafísica, sob a forma de imortalidade, seja aceita como um postulado da razão prática pura. Na célebre apóstrofe com que fecha a CRPr, "Acima de mim o céu estrelado **e** dentro de mim a lei moral", Kant põe em contraste a infinitude do cosmo cuja "inumerável multidão de mundos aniquila ... a minha importância como criatura animal" com a infinitude de personalidade revelada pela lei moral, da qual pode ser inferida "uma vocação que não está restrita às condições e limites desta vida, mas alcança, pelo contrário, o infinito" (p. 162, p. 166). Assim, numa forma de oposição dialética, à incapacidade da razão teórica para compreender o infinito opõem-se as sugestões de imortalidade da lei moral.
As reflexões de Kant sobre o infinito foram extremamente críticas para o desenvolvimento do idealismo transcendental. Fichte, Schellling e, sobretudo, Hegel buscaram modos de "pensar o absoluto" ou devolver o infinito à filosofia teórica. Para Hegel (1812,1830). Kant tinha desenvolvido uma "infinitude ruim" tanto em sua investigação teórica quanto prática do conceito. As infinitudes criticadas em CRP eram "más infinitu-des" das infindáveis séries matemáticas, prolongando-se até ao infinitamente grande e descendo até ao infinitamente pequeno. Na mesma ordem de idéias, a infinitude postulada na filosofia prática era de uma espécie que fazia da moralidade uma "tarefa interminável", algo que não se podia poupar esforços para alcançar através de toda a eternidade. Em vez dessas noções de infinitude, Hegel propôs uma infinitude real semelhante à aris-totélica, em que o infinito não era simplesmente visto como negação do finito mas como realizado dentro dele, e onde a vida ética (oposta à "moralidade" kantiana) podia tornar-se real dentro desta vida e não exigia a interminável tarefa implícita no postulado da imortalidade.

interesse

ver também AGRADÁVEL; BOM; ESTÉTICA; FILOSOFIA PRÁTICA; IMPERATIVO; IMPERATIVO CATEGÓRICO; IMPULSO; INCENTIVO; INCLINAÇÃO; RAZÃO; RESPEITO
Interesse é um termo que está presente em cada uma das três críticas, mas com significados ligeiramente diferentes. Em CRP, o "duplo interesse" da razão manifesta-se nos diversos modos de pensar dos "estudiosos da natureza". Aqueles cujo interesse os torna "hostis à heterogeneidade têm sempre em vista a unidade do gênero", enquanto aqueles cujo interesse tem uma orientação mais empírica "estão tentando constantemente diferençar a natureza" (A 655/B 683), com os primeiros destacando a busca do gênero, os segundos a busca da espécie. Nesse contexto teórico, interesse significa um compromisso prévio com um modo de pensamento que não está racionalmente fundamentado.
O uso do interesse na filosofia prática é muito distinto do uso em CRP, e também está definido com maior precisão. Em FMC, Kant distingue entre formas da razão (a) pura e prática e (b) mediata e patológica. Ambas significam a dependência de uma "vontade

determinável de modo contingente por princípios da razão", mas o interesse da primeira "indica somente a dependência da vontade dos princípios da *razão per se"*, ao passo que a segunda indica dependência "no interesse da inclinação" (FMC p.413, p.24). O primeiro interesse está orientado para a ação pela ação, o segundo para um "objeto da ação" (na medida em que esse objeto me é agradável)"; ou seja, considera os princípios da razão como meios para realizar os fins estabelecidos por inclinação. No caso do interesse ime-•diato da razão, a "validade universal da máxima de ação é um suficiente fundamento determinante da vontade", enquanto o interesse patologicamente mediato da razão só pode determinar a vontade "mediante um outro objeto de apetição ou no pressuposto de algum sentimento especial no sujeito" (FMC p.460, p.59). O que está em jogo nesta distinção é a escolha entre a autonomia ou a heteronomia da lei moral; se estamos interessados na lei moral por razões heterônomas, patologicamente mediadas, ou se "a lei moral nos interessa porque é válida para nós como seres humanos" (p.461, p.60).
Em CRP, Kant combina os interesses especulativos e práticos da razão nas perguntas: "1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?" (A 805/B 833). O primeiro é um interesse especulativo, que Kant considera satisfeito pela resposta fornecida em CRP. O segundo interesse é prático e só pode ser satisfeito por uma resposta moral. O terceiro interesse é satisfeito ao indicar-nos como podemos tornar-nos "dignos de ser felizes" (A 806/B 834). Os "interesses" evocados por essas perguntas não são fins distintos apetecidos pela razão mas denotam, antes, sua orientação básica no mundo.

Em CJ, Kant define a qualidade do juízo estético do gosto como "independente de qualquer interesse" (§5), seja ele puro ou patológico. O interesse puro no bom **e** o interesse patológico no agradável vinculam a apetição do sujeito à "existência real do objeto" (§5), o que vicia o caráter contemplativo do juízo estético do gosto. Este deveria estar unicamente interessado no prazer e desagrado suscitados pelo objeto. O que isso precisamente acarreta permanece por esclarecer em CJ, cujo argumento se desenvolve pela negação da existência de explicações do juízo estético. O interesse no objeto manifestado pelo agradável refere-se às descrições da beleza feitas pela teoria britânica do gosto no século xvm, o manifestado pelo bom à descrição wolffiana da beleza como uma percepção confusa da perfeição. Ambos são informados por um interesse em seus respectivos objetos, mas um que, como Kant mostra, não pode servir como base para um julgamento do belo, se bem que no caso da beleza natural o interesse intelectual possa contribuir para o prazer suscitado pelo objeto (CJ §42).

interesse da razão

ver ESPERANÇA; FELICIDADE; INTERESSE; SABER

interno/externo

[das Innere undÀussere] ver também CONCEITOS DE REFLEXÃO; IDENTIDADE; ILUSÃO; OPOSIÇÃO
Esta oposição constitui um dos conceitos de reflexão discutidos em CRP, a par das de identidade e diferença, concordância e oposição, matéria e forma. São conceitos empregados pelo juízo antes da síntese e servem para atribuir representações à intuição ou ao entendimento. Se esses conceitos são aplicados diretamente à experiência, dão origem a anfibologias como as que Kant identificou na obra de Locke e Leibniz, que, respectivamente, "intelectualizaram aparências" e "sensualizaram todos os conceitos do entendimento" (CRP A 271/B 327). No caso de interno/externo, a anfibologia consistiu em

considerar-se conceitos relacionais para a orientação de conceito e intuição como qualidades objetivas; em vez de assinalarem uma relação entre objetos e os nossos juízos, julgou-se incorretamente que são relações objetivas entre coisas. As ilusões a que essa anfibologia dá origem são uma espécie das ilusões do entendimento que foram discutidas primeiro em sv em termos da confusão de interno e externo.

interpretação

[Auslegung]
Em CF, Kant distingue entre as interpretações autênticas e doutrinais de um texto bíblico. Nas primeiras, a "exegese deve harmonizar-se literalmente (filologicamente) com o pensamento do autor", ao passo que nas segundas o intérprete é obrigado "a atribuir ao texto (filosoficamente) o significado que admite para fins formalmente morais (a edificação do aluno); pois a fé, numa proposição meramente histórica, está, em si, morta" (CF p.66, p.121). Kant aplica essa distinção entre interpretar a letra e o espírito à interpretação de seus predecessores filosóficos. Em SD, ele descreve a CRP como "a genuína apologia de Leibniz" contra os seus partidários que, como muitos historiadores da filosofia, "não podem compreender o propósito desses filósofos porque menosprezam a chave para a interpretação de todos os produtos da razão pura com base em meros conceitos, a própria crítica da razão". Permanecem confinados para o autêntico e ignoram a interpretação doutrinai do texto filosófico; e, nas palavras concludentes de Kant, são "incapazes de reconhecer, para além do que os filósofos realmente disseram, o que eles realmente pretenderam dizer" (SD p.251, p.160).

intervalo

ver CONTINUIDADE

intuição

[Anschauung] ver também A PRIORJ; AXIOMA; ESPAÇO; ESTÉTICA; FORMA; MATEMÁTICA; OBJETO TRANSCENDENTAL; RECEPTIVIDADE; SENSIBILIDADE; SENTIDO; SENTIDO INTERNO; TEMPO
Na tradição aristotélica havia considerável perplexidade a respeito das relações entre a explicação de Aristóteles para o conhecimento intuitivo e demonstrativo nos *Segundos analíticos* e a explicação da percepção inteligível e sensível *(noesis* e *aisthesis)* no tratado *Da alma.* Nos *Segundos analíticos,* Aristóteles afirma que as "premissas primárias" do conhecimento científico são apreendidas intuitivamente e que a intuição é a "fonte criadora do conhecimento científico" (Aristóteles, 1941,100b). Assim, a apreensão intuitiva é imediata, em contraste com o conhecimento mediato e discursivo da demonstração científica. Segundo *Da alma,* o conhecimento resulta da abstração das *noeta* dos *aistheta,* mas com a ressalva de que os elementos sensíveis e inteligíveis pensados separadamente não existem em separado ou, nas palavras de Aristóteles, "que a mente que está ativamente pensando *é* os objetos que ela pensa" (Aristóteles, 1941,431b, 18).
A perplexidade com que a tradição se defrontava consistia em se devia ou não unir essas duas explicações e, no caso afirmativo, de que modo fazê-lo. Afora o fato de negar qualquer relação entre elas, havia três opções disponíveis. Uma era enfatizar os elementos platônicos em Aristóteles e identificar o conhecimento intuitivo imediato com *noeta;* uma outra era identificar o conhecimento intuitivo com a percepção sensível ou *aistheta;* ao passo que a terceira opção era postular um grupo de objetos ocupando uma posição intermédia entre *noeta* e *aistheta* (ver Wolfson, 1962, vol. II, p. 156). Em termos formais, a doutrina kantiana da intuição esboçada em Dl e desenvolvida em CRP pode ser situada no

âmbito dos termos da terceira opção, mas enfatizando o caráter paradoxal de tais objetos intermédios. Antes de Kant, Descartes e Espinosa distinguiram radicalmente entre o conhecimento intuitivo e outras formas de conhecimento. Embora Descartes atribua grande importância nas *Regras para a direção de nossa inteligência natural* (1628) a que "não se preste atenção" ao "modo como determinados termos vêm sendo recentemente empre- gados nas escolas", o seu declaradamente "novo uso do termo *intuição"* difere pouco da tradição aristotélica. Distingue-a do "testemunho dos sentidos" e define-a como uma "concepção inquestionável de uma mente límpida e atenta [que] procede exclusivamente da luz da razão" (Regra III). Diferente do conhecimento dedutivo, é imediato e simples, e exemplificado pela "intuição [do indivíduo] do fato de que existem, e de que pensam". Espinosa, na *Ética* (1677), acompanhou Descartes na distinção entre três formas de conhecimento: o conhecimento da opinião fundamentada nos sentidos e na imaginação (em termos gerais, os *aistheta* aristotélicos), o conhecimento da razão fundamentado em noções ou conceitos comuns *{noeta)* e, finalmente, o conhecimento intuitivo, imediato, da essência formal

dos atributos de Deus e das coisas em geral (1985, p.475-8).
Descartes e Espinosa inclinam-se para uma visão platônica do conhecimento intuitivo que prefere o conhecimento imediato do domínio inteligível ao conhecimento mediato dos sentidos. Locke, no *Ensaio acerca do entendimento humano,* concordou em que o conhecimento intuitivo era não só imediato mas também "o mais claro e mais certo de que é capaz a fragilidade humana" (Locke, 1690, p.272). Entretanto, para ele, esse conhecimento não é derivado dos *noeta* inteligíveis, como era para Descartes e Espinosa, mas dos objetos da percepção externa: "Não pode haver nada mais certo do que o fato de a *idéia* que recebemos de um objeto externo estar em nossas mentes: isto é conhecimento intuitivo" (p.277). Esse conhecimento é imediato, porém orientado mais para *aistheta* do que para *noeta.* Leibniz, em sua crítica de Locke nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (concluídos em 1705 mas publicados em 1765), tentou reconciliar Descartes e Locke ao propor verdades intuitivas do fato e da razão (Leibniz, 1765, p.361-7), mas seu seguidor e divulgador, Christian Wolff, confinou o conhecimento intuitivo à intuição direta da perfeição racional. Esse critério, por sua vez, foi criticado pelo wolffiano herético A.G. Baumgarten, que argumentou a favor do conhecimento intuitivo da perfeição racional através da percepção sensível, uma forma de conhecimento que ele batizou de "estético".
A doutrina da intuição de Kant deve ser situada no âmbito da agenda estabelecida por Aristóteles. Ele permaneceu coerente com a tradição aristotélica a respeito do caráter direto não mediato da intuição, mas estabeleceu sua própria variante da mesma, a qual recusou a oposição do conhecimento direto entre os *noeta* dos racionalistas e os *aistheta* dos empiristas. Embora Kant situe a intuição ao nível da sensibilidade ou *aisthesis* na "Estética transcendental" da CRP (isto é, abaixo do entendimento e da razão), ele também lhe concede um caráter formal *apriori*, logrando desse modo sublinhar o elemento imediato, sensível, no conhecimento sem ser lockiano, e o elemento formal, *apriori,* sem ser cartesiano. Era essencial estabelecer esse equilíbrio a fim de satisfazer uma das principais condições requeridas "para resolver o problema geral da filosofia transcendental: *como são possíveis juízos sintéticos apriori?"* (CRP B 73). Tais juízos sintetizam concei-

tos com intuições sensíveis que, embora heterogêneas em relação a eles, possuem, não obstante, um caráterinteligível *apriori.*
A maioria dos elementos da doutrina kantiana da intuição está presente no § 10 de Dl. Ele começa por afirmar que "Não existe (para o homem) intuição do que pertence ao entendimento... pensar só é possível para nós por meio de conceitos universais em abstrato, não por meio de um conceito singular em concreto". Neste ponto, ele subscreve a distinção ortodoxa entre o conhecimento imediato da intuição e o conhecimento mediato do entendimento. O entendimento humano só pode funcionar "discursivamente por meio de conceitos gerais", mas para Kant isso não exclui a possibilidade de outros entendimentos e intuições constituídos de modo diferente. No §10, considera a intuição intelectual e a divina, as quais reaparecem em CRP. A intuição intelectual consiste num conhecimento intelectual e direto das coisas em si, e não como aparências no espaço e no tempo (CRP B 307), ao passo que a intuição divina é produtiva, na medida em que produz os objetos que pensa, em vez de ser passivamente afetada por objetos dados à maneira de
intuição humana (ibid.).
Na segunda frase do § 10, Kant escreve que "toda a nossa intuição está vinculada a um certo princípio de forma, e é somente sob essa forma que qualquer coisa pode ser *apreendida* pela mente imediatamente ou como *singular,* e não concebida apenas discursivamente por meio de conceitos gerais". Com isso, ele converte a intuição de uma característica adjetivai do conhecimento numa faculdade de conhecimento. A faculdade de intuição possui um "certo princípio de forma", através do qual a mente pode apreender diretamente a singularidade concreta das coisas e não subsumi-las como exemplos de conceitos abstratos e gerais. Nessa frase, Kant apresenta o paradoxo central de sua explicação da intuição: que esta apreende diretamente objetos mas o faz mediante princípios formais. Essa qualidade da intuição reaparece repetidas vezes em CRP, onde a intuição é a "relação imediata" *(sic)* com objetos e ocorre "somente na medida em que o objeto nos é dado" (CRP A 20/B 34).
Na terceira frase de Dl §10, os princípios formais da intuição são revelados como espaço e tempo, os quais são ainda mais especificados como as condições "sob as quais alguma coisa pode ser um objeto de nossos sentidos". Embora Kant enumere em Dl as propriedades que espaço e tempo possuem como puras intuições — elas são "singulares", nem "inatas" nem "adquiridas", bem como condições das sensações e por elas esti- *"*, muladas à ação — ele não se arrisca a apresentar uma prova de por que são essas as condições para os objetos de nossos sentidos. Isso é fornecido em CRP e P por meio de métodos analíticos e sintéticos. Na "Estética transcendental" de CRP, Kant analisa ou decompõe a sensibilidade em seus elementos. Propõe, primeiro, *"isolar* a sensibilidade, abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com os seus conceitos" (CRP A 22/B 36). Com isso, "resta apenas a intuição empírica", da qual é separado "tudo o que pertence à sensação para sobrar somente a intuição pura e a mera forma de aparências". É então apurado que existem "duas formas puras de intuição sensível", a saber, espaço e tempo. Em P, Kant argumenta sinteticamente desde as formas de intuição aos objetos dos sentidos. Sustenta que as intuições de coisas presentes não são possíveis sem "uma base de relação entre a minha representação e o objeto" (§9), a qual *"precede todas as impressões reais através das quais sou afetado por objetos ";* sem as formas *apriori* da intuição para relacionar o eu e seus objetos, não haveria experiência de objetos (ver também CRP B 132).

Em CRP, Kant oferece provas para justificar por que somente o espaço e o tempo se qualificam como formas de intuição. Aquela que ele parece achar ser a mais convincente sustenta que, embora todos os conceitos, exceto espaço e tempo, pressuponham "algo empírico", espaço e tempo são puros e *apriori:* o espaço não ocupa espaço e o tempo não sofre alteração no tempo (CRP A 4 l/B 58). Esse argumento também valida o status transcendental de espaço e tempo, a saber, que são condições de experiência espaço-temporal e não podem ser abstraídas de sensação ou da natureza da substância pensante. Isso concorda com o ponto de vista enunciado em Dl §10, segundo o qual as formas de intuição fornecem "a condição de conhecimento sensível", sendo anteriores ao conhecimento sensível e não derivadas deste. Mas esta afirmação não se coaduna com o ponto de vista de que a intuição é passiva, de que a "matéria de conhecimento" é *dada* através dos sentidos e de que a intuição "só é possível na medida em que é possível a alguma coisa afetar os nossos sentidos" (ibid.). Neste caso, a intuição parece fornecer as condições *para* algo afetar a nossa sensibilidade e ser condicionada por algo que a afete.
O caráter paradoxal da intuição tanto como condição de quanto como condicionada por objetos dos sentidos é usado em Dl para impedir que *noumena* sejam "concebidos por meio de representações extraídas de sensações". E também empregado em CRP para sustentar a crítica às afirmações de que espaço e tempo são mais do que formas que estruturam a nossa intuição. Este último desenvolvimento já está subentendido na distinção entre representação e sensação mencionada em Dl § 10, a qual prenuncia a crucial distinção crítica entre aparência e sensação em CRP. As aparências são divididas em sensação, ou "matéria de aparência", e "forma de aparência", ou espaço e tempo. Estes últimos encontram-se num

estado de potencialidade ou, nas palavras de Kant, "prontos para aplicar-se às sensações *a priori* no espírito" (CRP A 20/B 34) e são ativadas pela sensação. Assim, a noção de aparência torna possível que as formas de intuição sejam consideradas potencialmente anteriores (mas, na realidade, posteriores) à sensação ou à matéria de intuição. Surge aqui uma complexidade adicional, a qual consiste em que a matéria de intuição que é diretamente intuída não pode ser considerada como objetos em si mesmos, porquanto já estão constituídos como aparências, visto ser axiomático para Kant "que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal como as intuímos" (CRP A 42/B 59). Isso é também paradoxal, uma vez que requer que consideremos a intuição como conhecimento direto de objetos, a saber, "as coisas que intuímos", e simultaneamente como uma aparência mediara ou "o que intuímos nelas como seres" (ibid.). Quando a perspectiva sobre intuição muda das relações entre intuição e objetos dos sentidos para as entre intuição e entendimento, manifesta-se um conjunto análogo de paradoxos. É vital para o projeto crítico que os conceitos do entendimento e as formas de intuição sejam genericamente distinguidas. A intuição corresponde ao aspecto "passivo" ou "receptivo" da experiência humana e o entendimento ao papel desempenhado nela pela síntese ativa e espontânea da apercepção. Embora as duas devam ser rigorosamente distinguidas uma da outra, elas devem também estar relacionadas em juízos *apriori* sintéticos. Kant assinalou isso na frase lapidar: "Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas" (CRP A 5 l/B 75), donde concluiu que os conceitos devem ser sensíveis e as intuições inteligíveis sem que troquem, no entanto, suas funções e domínios próprios.

intuição intelectual

Os resultados apresentados na "Lógica transcendental" da CRP mostram como os *aistheta* e os *noeta* da tradição podem relacionar-se sem que nenhum deles se subordine ao outro. Deste modo, a filosofia crítica respeita a distinção aristotélica recebida, embora reconfigurando-a de acordo com uma doutrina da intuição que combina aspectos sensíveis e inteligíveis.

intuição intelectual

ver INTUIÇÃO

intuição sensível

ver ESPAÇO **E** TEMPO; INTUIÇÃO; SENSIBILIDADE

J

juízo

[krinein, iudicium, Urteil\ ver também CÂNONE; ESQUEMA(TlSMO); FACULDADE DE JUÍZO; INFERÊNCIA; JUÍZO DETERMINANTE; JUÍZO REFLEXIVO; SÍNTESE; SUBSUNÇÃO; UNIDADE

O juízo fornece a matriz de toda a filosofia de Kant. Cada uma das três críticas está orientada para a análise de uma determinada classe de juízo: juízos teóricos em CRP, juízos práticos em CRPr, juízos estéticos e teleologicos em CJ. Além disso, no âmbito de cada crítica, as próprias análises dos juízos passam por novas articulações **e** subdivisões. Uma noção incipiente da centralidade do juízo na filosofia de Kant pode ser obtida num comentário de 1762 em FS, no qual Kant identifica "o misterioso poder" que "torna o juízo possível" e distingue os seres humanos dos animais como não sendo "outra coisa senão a faculdade do sentido interior... a faculdade de fazer de nossas próprias representações os objetos de nosso pensamento" (p.60, p.104). Kant acrescenta que esse poder ou capacidade de julgar é "fundamental" e "não pode ser derivada de alguma outra faculdade", um ponto que ele reiterou em CRP (A 133/B 172) e em CJ (Prefácio).

A faculdade de julgar só pode ser conhecida através de sua atividade, a qual consiste, naturalmente, em formular juízos. Os juízos formam os pontos de partida das análises de Kant dos processos da faculdade de julgar em seus modos teórico, prático **e** estético/teleológico. Cada modo de julgar tem uma certa característica distintiva: o juízo teórico "contém um é ou um não é", o juízo prático um "deve, a necessidade de por que razão algo acontece para este ou aquele fim" ("Lógica de Viena" em L p.376), ao passo que o juízo estético do gosto contém uma referência ao sentimento de prazer ou despra-zer. A filosofia crítica, como um todo, é dedicada a determinar os limites de juízos legítimos em cada um desses campos, e o faz mediante uma estratégia dual mas complementar. Isso fornece primeiro as regras de subsunção necessárias ao juízo legítimo. Oferece um *organon* para julgar, do qual podem ser derivados critérios ou princípios para um cânone com os quais discriminar os verdadeiros dos falsos juízos. Elementos de ambas as estratégias podem ser encontrados em cada uma das três críticas.

No âmago da CRP está a afirmação de que "todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações" (A 69/B 93) e sua conseqüência, a de que "podemos reduzir todos os atos do entendimento a juízos" (A 69/B 94). Com isso, Kant pôde avançar de uma visão dos conceitos como funções formais da unidade em juízo para a de servirem como predicados de possíveis juízos" relacionados com "alguma representação de um objeto *ainda* não determinado" (ibid.). Dos juízos formais agrupados na tábua de juízos

de acordo com sua quantidade, Kant pôde derivar a tábua de categorias. A passagem de juízos formais para categorias é extremamente significativa, subentendendo uma mudança de foco da "forma lógica de juízo" determinada pela unidade analítica das representações que constituem um julgamento para uma que introduz "um conteúdo transcendental em suas representações, mediante a unidade sintética do múltiplo em intuição em geral" (A 79/B 105). Esta última forma de unidade é o juízo *apriori* sintético de que depende o êxito ou fracasso da filosofia crítica. Diferentemente dos juízos analíticos, os quais são determinados pelo princípio de contradição, o juízo *apriori* sintético tem um número de princípios derivados dos conceitos puros do entendimento. Estes são descritos na seção de CRP sobre a "Analítica dos princípios", que Kant expõe como "apenas um cânone para a *faculdade de julgar*, que instrui sobre como aplicar às aparências os conceitos do entendimento que contêm as condições das regras *apriorf* (A 132/B 171).

A "Analítica transcendental" de CRP apresenta os conceitos do entendimento e estabelece as condições de seu uso correto. Fornece uma "lógica da verdade" (A 13 1/B 170) com o desenvolvimento de um *organon* para o uso subsuntivo correto dos conceitos do entendimento, assim como um cânone com o qual identificar falsos juízos. Na "lógica da ilusão" desdobrada na dialética transcendental, a atenção de Kant está dedicada ao estabelecimento de um cânone contra as inferências ilusórias da razão. Uma inferência envolve a relação entre dois ou mais juízos, o que leva a falácias do entendimento que admitem como imediato o que, na realidade, é inferido, e às da razão, as quais extraem conclusões que excedem os limites da experiência. A dialética transcendental mostra como as inferências ilusórias da razão podem ser detectadas e limitadas em seu âmbito.

Estratégias semelhantes de argumentação informam as explicações de juízo prático e estético. Aos juízos práticos é dado um princípio na forma do imperativo categórico, com o qual avaliar as máximas que informam tais juízos; esse princípio serve, portanto, como um cânone para juízos práticos. Do mesmo modo, em CJ, Kant estabelece um cânone para juízos estéticos de gosto. Avalia as pretensões de justificação do juízo estético do gosto apresentadas pela teoria do gosto e a estética de acordo com um "princípio *apriori* subjetivo" de juízo. São considerados insuficientes em termos da qualidade, quantidade, relação e modalidade de tais juízos. Em CJ, Kant altera consideravelmente o foco de sua explicação do juízo, deslocando-se de uma ênfase sobre juízos completos para uma orientada no sentido dos processos da faculdade de julgar *{Urteilskraft).* Dessa perspectiva, o juízo é visto menos em termos de subsunção do que de "pensar o particular como contido no universal" (CJ §iv). Quando o universal é dado e o particular subsumido nele pela faculdade de julgar, então o juízo é determinante; quando só o particular é dado e o universal tem de ser procurado pela faculdade de julgar, então o seu juízo é reflexivo.

juízo, poder e faculdade do

[Urteilskraft, Beurteilungsvermögen] ver também BELEZA; CONCEITO; ENTENDIMENTO; ESTÉTICA; HEAUTONOMIA; IMAGINAÇÃO; INTUIÇÃO; JUÍZO DETERMINANTE; JUÍZO REFLEXIVO; PRAZER; RAZÃO

A faculdade do juízo é uma das três "faculdades de conhecimento superiores" situadas entre o entendimento e a razão, e formando "um termo médio entre o entendimento e a razão" (CJ Prefácio). Mas não só medeia entre o entendimento e a razão como também abrange essas duas outras faculdades; em CRP, por exemplo, Kant descreve o entendimento como *"umafaculdade do juízo"* (A 69/B 94), e em CJ a "crítica da razão pura" nada

mais é do que a "nossa faculdade de julgar assente em princípios *a priori"* (Prefácio). Cada uma das críticas ocupa-se fundamentalmente da faculdade do juízo em suas aplicações teórica, prática e estética/teleológica. Em CRP, a faculdade do juízo sintetiza os conceitos do entendimento com o múltiplo em intuição, com toda a "Analítica dos princípios" dedicada a uma "doutrina do juízo" que fornece "um cânone somente para o *juízo,* que lhe ensina como aplicar às aparências os conceitos do entendimento" (A 132/B 171). Por sua vez, a CRPr está dedicada ao desenvolvimento de um cânone para o juízo moral mediante a avaliação de máximas em função de sua concordância com o imperativo categórico. Finalmente, CJ tenta responder a questões fundamentais sobre a faculdade do juízo, tais como: se possui princípios *apriori;* se tais princípios funcionam de modo constitutivo ou regulativo; e qual é o caráter das relações de juízo com o prazer e o des-prazer. CJ aborda esses problemas por meio de uma análise das propriedades peculiares dos juízos estéticos do gosto.

A faculdade do juízo tem duas funções básicas que Kant trata como sinônimos em CRP: "o juízo [é] a faculdade de subsumir sob regras; ou seja, de distinguir se algo se apresenta ou não sob uma determinada regra" (A 132/B 171). OS dois aspectos do juízo — subsunção e distinção — estão combinados em CPR. O

primeiro é tratado no segundo capítulo da "Analítica dos princípios", o qual explora os juízos sintéticos "que estão *a priori* na base de todos os outros modos de conhecimento" ou de subsunção sob uma regra. O segundo é considerado no primeiro capítulo sobre "Esquçmatismo", o qual examina as condições sensíveis do emprego dos conceitos puros de entendimento, ou a discriminação de possíveis objetos para subsunção.

A título de contraste, Kant, em sua filosofia prática, distingue uma da outra as duas funções do juízo. A função discriminativa é descrita como o trabalho de *Beurtei-lungskraft,* que funciona na razão prática cotidiana discriminando entre ações e cursos de ações. Semelhantes atos de discriminação não aplicam o princípio de dever abstratamente em sua forma universal mas, na realidade, têm-no sempre em vista e usam-no como o padrão de juízo (FMC p.403, p. 15). A faculdade do juízo propriamente dita *{Urteilskraft)* formula juízos subsuntivos de acordo com princípios racionais presentes e claramente articulados.

Em CJ, Kant procura unir as duas funções de juízo mediante um "princípio *apriori* subjetivo". A arquitetura da terceira crítica é determinada pela busca de um princípio que se situe entre a explicação excessivamente discriminativa do juízo estético oferecida pelos teóricos britânicos do gosto e a versão excessivamente subsuntiva da escola wolffía-na da estética. Kant admite que estabelecer um tal princípio — o qual não pode recorrer a conceitos — é "uma tarefa que envolve consideráveis dificuldades" e as esperanças de que a obscuridade de sua solução seja melhorada pela exatidão do seu "enunciado do princípio" (CJ Prefácio). O enunciado final do princípio subjetivo *a priori* da faculdade do juízo assinalou uma mudança de rumo na filosofia crítica, englobando o *sensus com-munis,* o prazer na comunicação intersubjetiva e as produções imaginativas do gênio. Nele, Kant desenvolveu a noção de juízo reflexivo, no qual a regra do juízo é derivada da reflexão sobre particulares, e a de originalidade, na qual a regra do juízo pode ser de.sa-fiada e transformada pela exceção.

Em anos recentes, vários aspectos do "princípio subjetivo *apriorf* do juízo expostos por Kant foram tema de debate no contexto do pós-modernismo. Grande parte da dis-

cussão no seio do pós-modernismo e contra este foi conduzida em torno da questão do juízo e suas relações com o prazer, a intersubjetividade, a discriminação e a diferença. Isso levou a um reexame da descrição de Kant do juízo em CJ por filósofos como Arendt (1989), Derrida (1978), Habermas (1985) e Lyotard (1983,1991). Isso não só revigorou a exegese do texto de Kant mas também conduziu a uma reconsideração do seu lugar no âmbito da tradição filosófica "moderna".
juízo analítico *ver também* ANÁLISE; JUÍZO; JUÍZO SINTÉTICO *A PRIORI;* RACIONALISMO A distinção entre juízos analíticos e sintéticos *apriori* é central para a filosofia teórica de Kant e desenvolveu-se a partir de suas primeiras críticas à filosofia "racionalista" da escola wolffiana. No decorrer de sua exposição das deficiências dessa filosofia, Kant elaborou uma distinção entre juízos analíticos e sintéticos. Os filósofos wolffianos trataram todos os juízos como se fossem analíticos, ao passo que, sustentou Kant, eram somente uma classe específica de juízo que ele contrastou com a classe distinta de juízos sintéticos. Ele observou mais tarde em P que "tenham os juízos a origem que tiverem ou se apresentem em sua forma lógica como quiserem, existe uma diferença entre eles pelo seu conteúdo, que faz com que sejam simplesmente *explicativos* e nada acrescentem ao conteúdo do conhecimento, ou *extensivos* e ampliem o conhecimento dado; os primeiros podem ser denominados juízos *analíticos* e os segundos, *sintéticos"* (P §2).
A principal característica dos juízos analíticos é que os seus predicados "pertencem ao sujeito ... como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito" (CRP A 6/B 10). Os sujeitos de juízos analíticos "contêm" seus predicados, embora de um modo implícito ou "confuso". Segue-se dessa característica básica que no ato de formular um juízo analítico "o predicado nada acrescenta ao conceito do sujeito e apenas pela análise o decompõe nos conceitos parciais, que já nele estavam pensados (embora confusamen-te)" (A 7/B 11). Tal pensamento "serve apenas para representar e afirmar com maior clareza o que já está pensado e contido no conceito dado" (SD p.228, p.141). Em todo esse trabalho de "decompor", "representar" e "afirmar" o conteúdo virtual de um dado conceito, o juízo analítico é governado pelo princípio de contradição: "Pois tendo o predicado de um juízo analítico afirmativo já sido pensado no conceito do sujeito, não pode por ele ser negado sem que haja uma contradição" (p §2).
A explicação de Kant para a distinção entre juízos analíticos e sintéticos assenta na diferença entre seus respectivos conteúdos. O predicado do juízo sintético acrescenta algo ao sujeito, ao passo que o predicado do juízo analítico simplesmente extrai o que já está presente no sujeito. Durante o século XIX, surgiram vários candidatos a fonte dos juízos sintéticos, incluindo fatores psicológicos, fisiológicos e sociológicos, assim como as considerações abstratas de valor e validade tão caras aos neokantianos. Frege, em *Os fundamentos da aritmética,* revolucionou a questão do juízo e abalou a distinção de Kant ao afastar-se do problema do conteúdo e ao concentrar-se na "justificação de asserções" (Frege, 1950, §3). Esse desenvolvimento desviou a atenção do conteúdo de juízos e levou à rejeição da lógica transcendental de Kant.
Esse lance radical contra a distinção de Kant entre juízos analíticos e sintéticos foi previsto pelos mais antigos críticos do filósofo, a começar com Eberhard e Maimon, que assumiram a postura de que a filosofia crítica manter-se-ia ou cairia com essa distinção. Entretanto, a distinção emergiu da crítica da filosofia wolffiana e não pretendia ser outra

coisa senão a crítica dessa filosofia; era um resultado da filosofia crítica e não o seu pressuposto fundamental.
juízo determinante *ver também* ANALÍTICA; CATEGORIAS; ESQUEMA(TISMO); JUÍZO; JUÍZO REFLEXIVO; REFLEXÃO; SUBSUNÇÃO
Em CJ, Kant estabelece um contraste entre juízos determinantes e reflexivos em função . de dois modos de "pensar o particular como contido no universal" (CJ §IV). No juízo determinante, "o universal (a regra, princípio ou lei é dado" (ibid.) e o juízo subordina-lhe o particular. Em contrapartida, no juízo reflexivo só o particular é dado e o universal tem de ser apurado através de um processo de reflexão. O juízo determinante é subsuntivo, o que significa que "não tem necessidade de criar uma lei para sua própria orientação a fim de habilitá-lo a subordinar o particular na natureza ao universal" (ibid.). Tampouco é autônomo ou "independentemente nomotético", "pois só *subsume* sob leis ou conceitos dados como princípios" (CJ §69). Tais juízos são exemplificados pelos juízos teóricos em CRP, nos quais os conceitos do entendimento são as leis e conceitos dados que subsumem os particulares do múltiplo da intuição através do esquematismo e dos princípios.
juízo disjuntivo *ver também* ANALOGIA; COMUNIDADE; JUÍZO; RELAÇÃO; TÁBUA DOS JUÍZOS/CATEGORIAS
O juízo disjuntivo é o terceiro dos juízos de relação apresentados na "Tábua dos Juízos" da CRP (A 70/B 71) — ver Tábua 1 em "Categorias". É definido como contendo "uma relação de duas ou mais proposições, não uma relação de conseqüência, porém de oposição lógica, porquanto a esfera de uma exclui a da outra; mas também a de comunidade, porque ambas, tomadas em conjunto, perfazem a esfera

total do conhecimento" (CRP A 73/B 99). Esta forma de juízo tem a propriedade de "uma certa comunidade de conhecimentos que consiste em excluírem-se reciprocamente, constituindo no todo o conteúdo de um só conhecimento dado" (A 74/B 99). Um exemplo de tal juízo é: "O mundo existe por cego acaso, ou por necessidade interior ou por uma causa externa". Este juízo é disjuntivo porque todas essas proposições se somam na totalidade do conhecimento possível da existência do mundo mas, no entanto, cada um delas exclui mutuamente as outras. Kant emprega a tábua de juízos para derivar as categorias, das quais deriva depois os esquemas e princípios. Assim, o juízo disjuntivo gera a terceira categoria de relação, a saber, a comunidade, o esquema de "reciprocidade" e o princípio da terceira analogia da experiência que declara que substâncias coexistentes são governadas pela lei da reciprocidade ou comunidade.
juízo reflexivo *ver também* JUÍZO; JUÍZO DETERMINANTE; REFLEXÃO Na primeira e na segunda introdução a CJ, Kant distingue entre formas determinantes e reflexivas de juízo. O juízo, em geral, é descrito como "a faculdade de pensar o particular como contido no universal", e se o universal já é dado "então o juízo que subsume o particular sob ele *é determinante"* (CJ §iv). Se, por outro lado, "só o particular é dado e o universal tem de ser encontrado sobre ele, então o juízo é simplesmente *reflexivo"* (ibid.). O juízo reflexivo "é compelido a ascender do particular na natureza para o universal" e, diz Kant, "necessita de um princípio". Esse princípio não pode ser universal, uma vez que isso tornaria o juízo determinante, mas está localizado por Kant no juízo que se propõe a si mesmo o princípio reflexivo da "finalidade da natureza".

Na PI §v — "Do juízo reflexivo" — Kant é algo mais específico. Sugere que o juízo seja considerado quer como mera capacidade de refletir, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, quer como a faculdade de determinar conceitos mediante uma representação empírica. O primeiro "compara e combina dadas representações, seja com outras representações, seja com a faculdade de conhecimento do sujeito ...", enquanto o segundo esquematiza conceitos dados. No primeiro caso, onde não é dado nenhum conceito apropriado, o juízo desenvolve-se reflexivamente, *seja* mediante comparação e combinação de conceitos entre si de acordo com "o universal mas, ao mesmo tempo, indefinido princípio de um ordenamento intencional e sistemático da natureza" — "a técnica da natureza" — *seja* por comparação e combinação com o jogo harmonioso das faculdades cognitivas (§iv). O primeiro produz juízos ideológicos reflexivos, o segundo juízos estéticos reflexivos. A analítica e a dialética desses juízos formam as duas principais seções de CJ.

Kant sugere ocasionalmente em CJ que os juízos reflexivos são, num certo sentido, anteriores ao juízo determinante. São eles que formam uma ponte entre os domínios da razão teórica e prática e seus juízos. Essa sugestão provou ser imensamente fértil, com autores como Schelling (1800) e Nietzsche (1901) tentando desenvolver as alusões de Kant a uma metafísica pós-crítica em potencial, baseada no juízo reflexivo. O tema voltou a ganhar proeminência na obra de Arendt (1989) — que concebe o juízo político na base do juízo reflexivo — e também na de Lyotard (1983), que usou o juízo reflexivo como um meio de questionar as estruturas dogmáticas e determinantes do juízo que pre-ponderam nas sociedades modernas. Ambos os pensadores se mostram impressionados pela valorização potencial da liberdade implícita na formulação de juízos na ausência de uma lei dada.

juízo sintético *apriori*

ver também A PRIORI; JUÍZO; JUÍZO ANALÍTICO; PUREZA; SÍNTESE

Um dos temas centrais dos escritos pré-críticos é a distinção entre fundamentos lógicos e reais de juízo. Kant criticou repetidamente Wolff por reduzir todos os juízos aos seus fundamentos lógicos governados pelo princípio de contradição, ignorando assim o fato de que alguns juízos tinham "fundamentos reais" adicionais, regidos por outros princípios. Essa posição crítica inicial redundou mais tarde na oposição crítica de juízos analíticos e sintéticos, com os primeiros governados pelo princípio de contradição (ver CRP A 150/B 190ss.) e os segundos pelo princípio de que "todo objeto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do múltiplo da intuição numa experiência possível" (A 158/B 197). Um juízo analítico é explicativo: nada acrescenta ao sujeito através do predicado do juízo, uma vez que o predicado "esteve o tempo todo pensado nele, embora confusamente" (A 7/B 11, ver também P §2). Um juízo sintético, pelo contrário, é "ampli-ativo" e "acrescenta ao conceito de sujeito um predicado que nele não estava pensado e dele não podia ser extraído por qualquer análise" (A 7/B 11).

Em P, Kant afirma existirem duas formas de juízo sintético, sintético *aposteriori* e sintético *apriori*, mas a maior parte de sua atenção está dedicada ao segundo. Em CRP, "o problema geral da filosofia transcendental" é descrito na pergunta *"como são possíveis os juízos sintéticos apriori?"* (B 73, ver também CJ §36). Esse problema é mais tarde descrito em OD como "o inevitável escolho no qual devem fatalmente soçobrar todos os

dogmáticos metafísicos" (p.226, p. 139). Nos juízos sintéticos *apriori* estão compreendidos dois elementos, a saber, as intuições *apriori* puras e os conceitos *apriori* puros. Só se consideram tais juízos possíveis no caso de se poder demonstrar que os dois elementos *a priori* podem ser sintetizados num juízo. Para mostrar que tais juízos são possíveis, Kant deve estabelecer primeiro que existem conceitos e intuições *apriori* e que estes são suscetíveis de síntese. As duas tarefas abrangem grande parte da análise na "Doutrina transcendental dos elementos".

As formas *apriori* puras de intuição, tempo e espaço são "duas fontes de conhecimento das quais se podem extrair *a priori* diversos conhecimentos sintéticos" (CRP A 38/B 55). Por si mesmas, não podem propiciar as condições de possibilidade para juízos sintéticos *apriori;* isso só pode acontecer quando eles estão alinhados com conceitos *a priori.* Tampouco os conceitos ou categorias *apriori* puros fornecem por si mesmos as condições necessárias para a possibilidade de juízos sintéticos *apriori,* uma vez que "nenhuma proposição sintética pode ser feita a partir de meras categorias" (CRP B 289). Por essa razão, é impossível ter "conhecimento sintético *apriori* das coisas em geral", como pretendido pela ontologia (A 247/B 303). Os juízos sintéticos *apriori* devem, por conseqüência, reunir elementos intuitivos e conceituais, com as intuições apriorísticas contendo "aquilo que pode ser descoberto *apriori,* não no conceito mas certamente na intuição correspondente, e que pode estar ligado sinteticamente a esse conceito" (B 73). O modo como Kant realiza isso é mostrando não só que tais juízos são permitidos unicamente "em relação a objetos de experiência possível" mas que, além disso, são efetivamente "princípios da possibilidade dessa experiência" (B 410). O que isso significa é que as condições da

possibilidade de juízos sintéticos *a priori* compreendem princípios que unem elementos conceituais e intuitivos, e que são pressupostos por distintos atos de juízo sintético *apriori.* Nas próprias palavras de Kant, "deste modo são possíveis os juízos sintéticos *apriori,* quando referimos as condições formais da intuição apriorística, a síntese da imaginação e a sua unidade necessária numa apercepção transcendental, a um conhecimento da experiência possível em geral" (A 158/197). Essa relação entre intuições, conceitos e a apresentação de conceitos à intuição através da imaginação é a resposta à questão de como são possíveis os juízos sintéticos *apriori,* uma resposta que forma o núcleo da filosofia crítica e está resumida na fórmula: "As condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência"* (A 148/B 197).

jurisprudência

ver também DIREITO; INTERPRETAÇÃO; JUSTIÇA; LEI Em CF, Kant distingue entre a interpretação da lei tal como é praticada por juristas e como é entendida por filósofos. Os primeiros são funcionários públicos investidos de autoridade para interpretar o texto da lei tal como foi "promulgada e sancionada pela autoridade suprema" (CF p.24, p.37). Aos juristas — por assim dizer, positivistas legais *avant Ia lettre* — não eram permitidas opiniões sobre a verdade ou justiça das leis, porquanto as próprias leis promulgadas "determinam o que é justo, e o jurista deve rechaçar prontamente como absurda qualquer outra questão que discuta a legitimidade e justiça dos decretos" (CF p.25, p.38). Os juristas fazem "autênticas" interpretações filológicas da lei, [a]o passo que incumbe aos filósofos efetuar a interpretação doutrinai da verdade e conformidade com o direito da lei de acordo com a razão.

justiça *[Recht]* ver *também* CASAMENTO; DIREITO; ESTADO; POSSE; PROPRIEDADE; PUNIÇÃO; SOCIEDADE
As considerações de Kant sobre justiça em MC podem ser divididas de acordo com a justiça civil e criminal: a primeira refere-se às relações mútuas dos homens, a segunda às relações entre indivíduos e o direito penal público. Apresenta três formas de justiça civil, a saber, protetora, comutativa e distributiva, considerando que as primeiras duas se ocupam do direito privado, a terceira do direito público. Também agrupou a justiça comutativa e a distributiva sob o direito natural, ou o direito não-estatutário conhecido *apriori* da razão de todos os indivíduos; como tal, o direito natural inclui "não só *& justiça* que sustenta o relacionamento das pessoas umas com outras *(iustitia commutativá)* mas também a justiça distributiva *{iustitia distributiva)* (MC p.297, p. 113). As primeiras duas formas de justiça estão presentes no estado de natureza, mas a terceira só é possível na "condição *civiF* com a existência de um tribunal para administrar a justiça distributiva.
A distinção entre justiça comutativa e distributiva é ilustrada de maneira excelente pelo exemplo de Kant de compra de um cavalo. É estabelecido um direito "com base nas formalidades do ato de troca *(commutatio)* entre o possuidor da coisa e o seu adquirente" (MC p.301, p. 116). Mas isso é apenas um direito entre pessoas *(ius adpersonam),* não um direito a uma coisa *(ius ad rem).* Por conseguinte, é possível aos proprietários, detentores de prévios direitos pessoais à luz da justiça comutativa, apresentarem-se para declarar um interesse. Isso leva à situação em que "nenhum comércio de coisas externas, por melhor que se coadune com as condições formais dessa espécie de justiça *(iustitia commutativá),* pode garantir uma aquisição segura" (MC p.302, p. 117). Se bem que a aquisição não possa ser assegurada num estado de natureza, levando a possível injustiça, num estado civil ela pode ser garantida perante um tribunal, por meio da justiça distributiva. Isso é realizado pelo tribunal ao converter um direito pessoal num direito real: "o que é *em si* um direito contra uma pessoa, *quando levada perante um tribunal,* subsiste como um di-' reito a uma coisa" (MC p.303, p. 118). Desse modo, a justiça distributiva é usada para garantir os direitos da justiça comutativa à propriedade e à troca.
O ponto de vista de Kant sobre a justiça criminal é inabalavelmente retributivo, baseando-se na *ius talionis* ou num "princípio de igualdade" *apriori,* mediante o qual o tribunal aplica uma pena ao delinqüente que é igual ao crime por ele cometido. O ladrão, por exemplo, pode ser punido por temporária ou permanente escravidão imposta pelo es-' tado; os assassinos e seus cúmplices devem sofrer a pena de morte, em expresso repudie^ das idéias de Cesare Beccaria (173 8-94) (ver Beccaria, 1764); e Kant sugere que estupra-; dores e pederastas devem ser castrados. E tampouco titubeia em admitir essa lógica retri butiva em casos tais como o infanticídio materno de um filho ilegítimo: nascer fora dff casamento coloca a criança "à margem da proteção da lei" e, portanto, a lei "ignorará O; aniquilamento de uma tal criança" (MC p.337, p.145). A "personalidade inata" dos sere humanos, que requer que eles não sejam tratados como "coisas", impõe apenas que apu< nição seja infligida para um crime e não como um meio para algum outro fim (por exem-. pio, desencorajar outros, ou reabilitação). Não restringe o direito do estado a punir mas assegura que a punição seja previsível e imparcial. Embora a tese retributiva de Kant fosse desenvolvida por Hegel (1821), só muito recentemente foi eclipsada pelo que poderia ser descrito como os argumentos "heterônomos" que sublinham as finalidades de dissua-são e reabilitação servidas pela punição. Entretanto, a partir da década de 1980, regis-

trou-se um interesse renovado pelas filosofias retributivas de punição com a versão H. Kant obtendo uma nova proeminência. ao de
Kant termina a MC com algumas meditações sobre justiça divina Ele arm.m^t que a justiça divina não deve ser entendida através de analogias coTa iuST punitiva ou civil. A justiça divina não reconhece direitos e SSCÍT ais critérios só podem ser aplicados a relações entre seres humLs e 'não à S Isso marca uma interessante aplicação da interdição crítica geTa que salt"reÍ çoes baseadas na finitude humana a objetos absolutos P ^

L

legislação *[Gesetzgebung] ver também* DIREITO; ESTADO; LEI; REGRA Kant usa o modelo de legislação em suas filosofias teórica e prática. Em CRP, o entendimento é descrito como o "legislador da natureza", afirmando Kant que a natureza só é possível por meio da prescrita "unidade sintética do múltiplo de aparências de acordo com regras" (A 127); Refere-se mais adiante ao filósofo ideal como um "legislador da razão humana" (A 839/B 867) e no contexto de uma discussão da *República* de Platão descreve o ideal de estado perfeito como a harmonia de legislação e governo no âmbito de uma constituição que faz a liberdade de cada um compatível com a de todos os outros. Sugestões desse estado foram inseridas numa das formulações do imperativo categórico em FMC, onde se diz que "são rejeitadas todas as máximas que não sejam compatíveis com a legislação da lei universal oriunda da própria vontade" (p.431, p.38). Semelhante formulação do imperativo categórico está em conformidade com os critérios de legislação ética apresentados em MC: existe uma lei universal e um incentivo no dever; a legislação "cujo incentivo não promana da própria idéia de dever" é, por contraste, jurídica (p.219, p.46).
lei *[Geseíz] ver também* CATEGORIAS; DIREITO; JUSTIÇA; MANDAMENTO; MÁXIMA; ' NATUREZA; OBRIGAÇÃO; REGRA
O conceito geral de lei que abrange as filosofias teórica e prática é caracterizado pela universalidade e necessidade objetivas. Isso distingue as leis teóricas das regras e as leis práticas das regras e pareceres. Uma regra teórica de relações, como "se o sol brilhar por suficiente tempo, um corpo ficará quente", é convertida numa lei se for expressa em termos de causalidade como em "o sol é, através da sua luz, a causa do calor" (p §29). À "regra de relação" derivada de um juízo de experiência é concedida, assim, a validade' universal e necessária de uma lei (ver CRP A 126). Uma lei da filosofia prática é analogamente descrita como uma que contém uma "necessidade absoluta" (FMC p.389, p.2), o| que a distingue das regras de competência e dos conselhos de prudência; estes últimos, à semelhança da regra teórica de relação, só podem oferecer necessidade hipotética e não
absoluta ou categórica.
Para além da semelhança entre conceitos teóricos e práticos da lei estão algumas; diferenças extremamente significativas. O saber teórico está interessado em "o que é", de acordo com a causalidade das leis naturais, enquanto o saber prático se interessa pelo que "deve-ser" de acordo com a causalidade das leis da liberdade. A descrição de Kant das leis teóricas explora o caráter e as fontes da universalidade e necessidade de "o que é", ■

ou a natureza em seus aspectos formais e materiais, ao passo que a sua descrição das leis práticas investiga o caráter e as fontes que informam a obrigação ou "o que deve ser".
A descrição de leis teóricas enfatiza o relacionamento entre as leis empíricas da natureza descobertas pelas ciências (física, química e biologia) e as leis puras do entendimento. Em CRP, Kant está principalmente interessado no caráter e fontes de leis físicas; em Cl, volta sua atenção para a biologia. Em CRP, descreve todas as leis empíricas como ."determinações especiais das leis puras do entendimento", que ele descreveu como o "legislador da natureza" (A 127). As leis empíricas aplicam "princípios superiores do entendimento" a "casos especiais de aparência" e derivam sua necessidade de "princípios que são válidos *apriori* e anteriormente a toda experiência" (A 159/B 198). Isso resulta do axioma de Kant de que as condições da possibilidade de experiência são as condições da possibilidade de objetos da experiência ou, em outras palavras, de que "as categorias são conceitos que prescrevem leis *apriori* às aparências e, portanto, à natureza como soma de todas as aparências" (B 163). Assim, as leis são prescritas à natureza e são universal e necessariamente válidas; e podem, no caso da física, ser reunidas num todo sistemático. No caso das leis da biologia examinadas na segunda parte de CJ. Kant não está tão confiante na universalidade e necessidade das leis mecânicas. Considera "inteiramente certo que não podemos nem sequer tomar conhecimento suficiente e muito menos explicar os seres organizados e sua possibilidade interior segundo princípios meramente mecânicos da natureza" (CJ §75). É absurdo esperar que "possa surgir algum dia um outro Newton que nos torne inteligível até mesmo a produção de uma folha de relva segundo leis da natureza não ordenadas por uma intenção". Aqui, a insuficiência de leis mecânicas para explicar fenômenos da existência está alinhada com um argumento favorável à possibilidade de existir um "autor do mundo" que planejou leis naturais cuja inteligibili-dade excede às restrições da nossa razão.
A discussão das leis da liberdade na filosofia prática está baseada na premissa da capacidade da razão pura para ser prática. Isso consiste na "sujeição da máxima de toda e qualquer ação à condição de sua limitação como lei universal" (MC p.214, p.42). Uma vez que as máximas humanas não obedecem automaticamente às condições para serem leis universais, a lei é prescrita como um imperativo ou

mandamento. Tais leis podem ser dis-tinguidas segundo estejam dirigidas para "ações externas", nesse caso jurídicas, ou para os "fundamentos determinantes de ações", éticas (p.214, p.42). Quando as ações são da primeira espécie, a submissão a elas constitui a legalidade; quando da segunda espécie, constitui a moralidade. As leis jurídicas que "podem ser reconhecidas como obrigatórias *apriori* mesmo sem legislação externa" são leis naturais, ao passo que aquelas que requerem "legislação externa real" são leis positivas. A lei fundamental da moralidade e fonte da obrigação moral é uma só e está enunciada no princípio autonomamente fundado do imperativo categórico: "Portanto, age de modo que a máxima de tua vontade possa ser sempre, ao mesmo tempo, sustentada como um princípio que estabelece uma lei universal" (CRPr p.31, p.30).
•ei, conformidade à *[Gesetzmãssigkeit] ver também* CONFORMIDADE A UM FIM; FILOSOFIA PRÁTICA; FIM; HETERONOMIA; IMPERATIVO; IMPERATIVO CATEGÓRICO; LEI Na filosofia prática de Kant, leis ou fins particulares não podem servir como princípios para determinar a vontade, uma vez que introduzem elementos heterônomos no juízo moral. O único princípio adequado é a "conformidade universal à lei" ou a "conformida-

de à lei como tal (sem ter como sua base qualquer lei determinando ações particulares)", o que é expresso na fórmula: "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal" (FMC p.402, p. 14). Sem esse princípio da vontade, o dever não passa de uma "crença vã" e de um "conceito quimérico" (ibid.). Em filosofia teórica, a "conformidade à lei de todos os objetos da experiência" define o "aspecto formal da natureza", o qual complementa o seu aspecto material como o *"conjunto de todos os objetos da experiência"* (P §16). Essa "conformidade à lei" é "conferida" à natureza pelo entendimento, tornando possíveis a experiência e os objetos da experiência (CRP A 126). Em CJ, a aparente contradição em a imaginação ser livre e estar sujeita à lei é resolvida pela "harmonização subjetiva da imaginação e do entendimento sem um fim objetivo". Esse estado descreve "o princípio *apriori* subjetivo" do juízo do gosto, conhecido também como uma "conformidade a fins sem um fim" (CJ §22, ver também §35).

liberdade *[libertas, Freiheit] ver também* ANTINOMIA DA RAZÃO PURA; AUTONOMIA; CAUSALIDADE; ESPONTANEIDADE; LEI; RAZÃO; SÍNTESE; VONTADE A liberdade é um conceito essencial na filosofia de Kant, presente em suas seções teóricas e práticas. Tem duas qualidades significativas e afins, as quais foram descritas pela primeira vez na moderna concepção de liberdade desenvolvida inicialmente por Maqui-avel: a liberdade envolve independência de qualquer forma de dependência—liberdade *de* — e o poder do sujeito de legislar para si — liberdade para. Realizar o equilíbrio correto desses dois aspectos da liberdade é o objetivo implícito da filosofia crítica, como é evidente na filosofia teórica de CRP e a filosofia prática de CRPr, FMC e MC. Na primeira, a liberdade apresenta-se como espontaneidade, na medida em que é oposta à receptividade; na segunda, como autonomia em contraste com a heteronomia.

Em CRP, Kant identifica a espontaneidade como o análogo teórico de liberdade; na ; discussão da terceira antinomia e no problema da causalidade natural e livre, ele refe-, re-se aos sentidos cosmológico e prático de liberdade. Pelo primeiro entende "a faculda-; de de iniciar *por si* um estado" e descreve-o como a razão criando "a idéia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse necessariamente que precedê-la para determiná-la a agir segundo a lei da causali- dade" (CRP A 533/B 561). Essa espontaneidade é assim oposta às causas naturais e possui; os elementos básicos para a sua determinação dentro de si mesma. Na analítica de CRP,' essa espontaneidade é descrita como uma das fontes do conhecimento a par da receptivi-■• dade. Kant opõe sistematicamente a espontaneidade da imaginação e do entendimento à receptividade da sensibilidade; a espontaneidade é "a capacidade de produzir representações de si mesma" (A 5 l/B 75), mas é um poder incapaz de produzir conhecimento sem á, contribuição da receptividade. Para que ocorra o ato espontâneo de síntese, tem de haver algo presente na sensibilidade para ser sintetizado. Assim, por um lado, a liberdade como espontaneidade é absoluta em conceder-se leis de síntese mas, por outro, é intrínseca-; mente restringida pela receptividade.

O problema de a espontaneidade pura do entendimento ser dependente da recepti; vidade a fim de tornar-se efetiva é descrito por Kant, a propósito da liberdade prática, como "o ponto preciso das dificuldades que, desde sempre, vêm cercando a questão da possibilidade de liberdade" (A 533/B 561). No caso da liberdade prática, é o fundamento motivador da vontade que tem de ser autônomo. Em vez dos princípios heterônomos da

vontade, sejam de procedência racional (perfeição) ou de procedência empírica (prazer, felicidade), Kant insiste numa liberdade inteligível baseada na autonomia da vontade. Contudo, essa liberdade encontra uma dificuldade extrema em libertar-se da heteronomia e, uma vez que tenha logrado libertar-se, em restringir seus inerentes impulsos anárquicos e talvez até autodestrutivos, pois "está no poder da liberdade exceder todo e qualquer limite específico que se lhe queira atribuir" (A 317/B 374). Assim, em FMC, a liberdade é definida de modo negativo e positivo. No primeiro caso, "a vontade é uma espécie de causalidade pertencente aos seres humanos na medida em que são racionais; a liberdade seria a propriedade dessa causalidade que a torna efetiva, independente de qualquer determinação por causas estranhas" (FMC p.446, p.49) ou liberdade delas. "Que outra coisa, portanto, pode a liberdade da vontade ser senão autonomia, isto é, a propriedade que a liberdade tem de ser uma lei para si mesma?" (p.447, p.49).

Os imperativos apropriados para tal concepção de liberdade não podem ser hipotéticos nem materiais; não são regras de habilidade para atingir algum fim material determinado, mas são categóricos e formais: "não estão interessados na matéria da ação nem em seu pretendido resultado, mas antes na forma da ação e no princípio donde ela dima-na" (FMC p.416, p.26). Entretanto, essas ações têm de ser efetivas num mundo de tempo e espaço assediado por objetivos materiais concorrentes e incompatíveis. Se o imperativo não tivesse aplicação nesse mundo, então seria vazio como a espontaneidade pura do entendimento. O resultado foi uma filosofia moral bifocal: em seu mais ambicioso porém mal enfocado extremo, a

autonomia é núcleo de uma descrição dèiiberdade fundamentada na metafísica; mas, no outro extremo, encontra-se apenas a mais modesta base de um princípio canônico para testar máximas de ação.
Os sucessores imediatos de Kant deram prosseguimento ao ambicioso programa de uma definição da liberdade fundamentada em princípios metafísicos. Fichte (1794) e Schelling (1800) transformaram a espontaneidade e a autonomia em absolutos subjetivos e objetivos, uma prática que Hegel foi o primeiro a criticar por postular exigências absolutistas e insaciáveis que permaneciam vazias e incapazes de concretização salvo através do terror destrutivo, o qual ultrapassa, efetivamente, "todo e qualquer limite específico". Embora aceitando que a filosofia moderna era uma filosofia de liberdade, ele procurou restringir as exigências absolutas de liberdade a respeito das categorias e da vida ética. A descoberta por Hegel de uma supressão da receptividade e da heteronomia no âmago da liberdade foi desenvolvida por Nietzsche, que fez o famoso comentário de que "o imperativo categórico cheira a crueldade" (Nietzsche, 1887, p.65). Filósofos do século XX, de Heidegger (1947) a Adorno e Horkheimer, defenderam a idéia de liberdade como intrinsecamente restringida por suas outras explicações contrárias aos neofich-tianos, como é o caso de Sartre. Afirmam eles que as definições de liberdade baseadas em sujeitos absolutamente autônomos e espontâneos insensíveis aos modos como sua liberdade é restringida levam ao terror e subjugação em nome da liberdade.
ligação *[Verbindung] ver também* AÇÃO; APERCEPÇÃo; CONSCIÊNCIA; MÚLTIPLO; SÍNTESE; SUJEITO; UNIDADE
De todas as representações, a ligação "não pode ser dada pelos objetos", mas é "um ato da espontaneidade do próprio sujeito" (CRP B 130). Contém não só "o conceito do múltiplo e de sua síntese" mas também o conceito da *unidade* do múltiplo. Este último não é

um objeto de experiência possível porém é, não obstante, sua condição essencial. O conceito da unidade do múltiplo representa a "unidade sintética de um múltiplo" e é a condição para a ligação. Essa unidade é então relacionada por Kant com a identidade de consciência garantida pela "unidade sintética da apercepção".

limitação ver LIMITE

limite *[Schranke] ver também* ESPAÇO; FIM; FINITUDE; METAFÍSICA; SABER; TRANSCENDENTE

Em P, Kant apresenta uma distinção entre limites *(Schranken)* e fronteiras *(Grenzen),* sendo as primeiras "meras negações que afetam uma quantidade à medida que não é absolutamente completa", enquanto as segundas "pressupõem sempre um espaço existente do lado de fora de um certo lugar bem definido e que circunda este último" (P §57). Kant usa ambos os termos como analogias para a extensão do saber legítimo. A analogia do limite é derivada da categoria de limitação, a terceira das categorias de qualidade que é definida como "realidade combinada com negação" (CRP B 111), ao passo que a categoria de fronteira tem origem nas propriedades de intuição espacial que consideram uma fronteira como o que assinala a demarcação do espaço interno e externo. Kant emprega essa analogia para ilustrar a distinção entre os limites do saber matemático e científico natural e as fronteiras do saber metafísico: o primeiro é limitado na medida em que nunca está completo, enquanto o segundo está na fronteira entre o cognoscível e o incognoscível. O primeiro está confinado à experiência e busca a completude do "condicionado para algu- • ma outra coisa igualmente condicionada" (p §59), mas sem determinação de suas fronteiras. Razão e metafísica tentam pensar a fronteira entre o que pode e não pode ser conhecido e, por conseguinte, devem limitar-se, "como é próprio de uma fronteira, à re- f lação entre o que está além dela e o que está contido nela" (p §59).

A distinção entre limite e fronteira foi criticada por Hegel (1812) por ser abstrata e ■; indeterminada. A colocação de uma fronteira entre o que é sabido e o que é ignorado cria simplesmente uma oposição absoluta que permite que o limite seja considerado, por força de uma experiência imponderada, mais como pura e simples negação do que como negação determinada, ou como uma "mediação através da qual alguma coisa e cada umá; outra tanto *é* como *não é"* (Hegel, 1812, p. 127). Para Hegel, Kant converte o pensamento; fmito num absoluto, banindo assim o absoluto infinito para o domínio do incognoscível. Ao questionar essa distinção, Hegel daria os primeiros passos no sentido da compreen- • são do absoluto.

lógica formal *ver* LÓGICA GERAL/TRANSCENDENTAL

lógica geral/transcendental *ver também* ANALÍTICA; APERCEPÇÃO; CÂNONE; CATEGORIAS; CONCEITO; DIALÉTICA; ELEMENTOS; FORMA; INFERÊNCIA; JUÍZO; METODOLO-í GIA/DOUTRINA DO MÉTODO; TÁBUA DOS JUÍZOS/CATEGORIAS 'í

Embora toda a obra de Kant possa ser considerada uma vasta meditação sobre lógica, elô' é responsável por apenas dois textos explicitamente dedicados ao assunto. Um deles, FS,: foi uma breve e mais recuada contribuição para a reforma de alguns dos excessos barrocos da tradição aristotélica. O outro, L, foi compilado por Gottlob Benjamin Jàsche com base no exemplar maciçamente anotado de Kant do compêndio de lógica, *Auszug aus*

der Vernunftlehre (1752), da autoria de George Friedrich Meier. Kant usou esse compêndio como texto para as aulas de lógica oferecidas durante mais de quatro décadas — desde o início de sua carreira acadêmica em 1755-6 até ao seu término em 1796. Transcrições dessas aulas sobreviveram até aos começos da década de 1770 (a "Lógica de Blomberg"), início dos anos 80 (as Lógicas de "Viena" e "Heschel") e início dos anos 90 ("Lógica de Dohna-Wundlacken"), as quais foram todas traduzidas no volume 9 da edi-' ção Guyer & Wood (isto é, L). A partir dessas fontes é possível reconstituir o *background* técnico da ambiciosa tentativa de Kant de redefinir o âmbito da lógica na filosofia crítica. O conteúdo de cada uma das três críticas está organizado em termos de um dos primeiros tratados aristotélicos modernos sobre lógica, dividido em uma "doutrina dos elementos" (compreendendo uma "analítica" e uma "dialética") e uma "doutrina do método". Embutida nessa estrutura, e em particular em CRP, está uma outra organização distinta do conteúdo da lógica derivada da anti-aristotélica tradição cartesiana exemplificada por *La logique* ou *L 'Art depenser,* de Arnauld, a chamada "lógica de Port-Royal" (1662) .Nessa tradição, a lógica está menos interessada nas formas de inferência que tanto fascinaram a tradição aristotélica do que em adestrar o juízo para distinguir entre verdadeiro e falso, fornecendo assim um exercício de "autodisciplina" (ver o "Primeiro discurso"). Com esse objetivo, *L 'Art depenser* está organizada de acordo com "concepção", "juízo", "raciocínio" e "ordenamento". Essa divisão informa a análise crítica de Kant do juízo teórico, prático e estético, e é sobremaneira evidente em CRP, a qual sobrepõe os paradigmas aristotélico e cartesiano numa tentativa de produzir uma "Lógica transcendental". A "Estética transcendental" serve à função de suprir os materiais de pensamento

resultantes da "concepção"; a "Analítica transcendental" fornece o ordenamento inicial do pensamento analisado em "juízo"; a "Dialética transcendental" gera as inferências silogísticas (ilusórias) analisadas em "raciocínio"; e a "Doutrina do método" leva à articulação sistemática do saber discutido em "ordenamento".

A sensibilidade de Kant para as diferenças entre as tradições "aristotélica" e "moderna" da lógica é evidente do começo ao fim de seus escritos e conferências sobre lógica. No nível mais geral, FS pode ser lido como a tentativa de substituir a ênfase tradicional sobre as sutilezas das figuras silogísticas por um novo foco sobre a consciência de si e o juízo. A luta e a acomodação entre as duas tradições da lógica enunciadas nesse texto podem ser acompanhadas ao longo de todos os escritos de Kant. São especialmente evidentes no Prefácio para a segunda edição de CRP, onde Kant observa ser digno de nota que, desde Aristóteles, a lógica "não tenha até hoje progredido, parecendo, por conseguinte, uma doutrina acabada e perfeita, tanto quanto se nos pode afigurar" (B viii). Não considera que tenham contribuído grande coisa as tentativas feitas por "modernos" para ampliar a lógica mediante a inserção de materiais extraídos da psicologia, metafísica e antropologia. Kant argumentou que "o único interesse [da lógica] é expor minuciosamente e demonstrar rigorosamente as regras formais de todo o pensamento, quer seja *a priori* ou empírico, qualquer que seja a sua origem ou objeto" (CRP B ix). Acrescenta que a lógica permite "ao entendimento ocupar-se apenas consigo próprio e com a sua forma" (B ix), e considera que qualquer tentativa para suplementá-la é simplesmente uma forma de comprometer a integridade da disciplina.

Apesar de limitar a lógica à exposição da forma do entendimento e de renunciar aos seus suplementos psicológicos, metafísicos e antropológicos, o compromisso de

Kant com o projeto moderno de ampliação da lógica nunca esteve em questão. Sua proposta de ampliação é muito mais ambiciosa do que adicionar simplesmente "capítulos" de diversas ciências, e acarreta a remodelação da "lógica geral" da tradição de acordo com uma "lógica transcendental" moderna. A lógica geral pura "trata unicamente da forma pura do pensamento" (CRP A 54/B 78) e é inteiramente *apriori;* é distinta da lógica geral aplicada, a qual está "orientada para as regras do emprego do entendimento sob as condições empíricas subjetivas tratadas pela psicologia" (A 53/B 77). Ambas são distintas da lógica transcendental apresentada em CRP, a qual "trata das leis do entendimento e da razão somente na medida em que elas se relacionam *apriori* com objetos" (A 57/B 82).
Com o desenvolvimento de uma lógica moderna, transcendental, Kant não pretende rejeitar as realizações da tradição lógica. Pelo contrário, vai buscar na tradição as análises do juízo e usa-as como fio condutor para descobrir as operações do entendimento na lógica transcendental. Os conceitos que ele usa para realizar a transição da lógica tradicional para a moderna são "unidade" e "síntese". Os juízos da lógica geral, abstraídos de todo o conteúdo, são "funções da unidade" (CRP A 69/B 94); quando traduzidos para a ló- > gica transcendental, significam as sínteses de um sujeito espontâneo, aperceptivo, em confronto com um "múltiplo de sensibilidade *apriori"* (A 77/B 102). As sínteses transcendentais derivadas das funções lógicas da lógica geral formam a tábua das categorias ou "a lista de todos os conceitos, originariamente puros, da síntese que o entendimento ***a*** *priori* contém em si" (A 80/B 106). Com essas sínteses, Kant acomodaria tanto a lógica tradicional baseada em formas de juízo e inferência, quanto a lógica moderna proveniente do *cogito* cartesiano e baseada na consciência de si e na apercepção.
Uma outra tradição histórica da lógica manifesta-se também na obra de Kant: a definição epicurista de lógica como uma cânone ou "ciência do uso cauteloso e correto do entendimento" (L p.257). Isso é distinto do *"organon* aristotélico para a arte de argumentação *(disputado)",* a qual oferece regras para ilações corretas ou convincentes. Kant seguiu declaradamente a tradição epicurista em sua ênfase sobre o papel da lógica como ciência para distinguir entre juízos, com a CRP fornecendo um cânone para a distinção entre verdadeiros e falsos juízos e inferências, a CRPr entre boas e ruins máximas de ação, e a CJ entre juízos do belo e os do agradável e do bom. Em cada uma das críticas, a analítica e a dialética críticas são cânones nesse sentido: a analítica é um "cânone para adjudicação" (da correção formal do nosso conhecimento)" (L p.531), ao passo que a dialética contém "as marcas e regras de acordo com as quais reconheceríamos que algo não concorda • com os critérios formais de verdade, embora pareça concordar com eles" (L p.532).
A tentativa de Kant, em sua lógica transcendental, para reunir as lógicas tradicional e moderna num só todo foi radicalizada por sucessores como Fichte e Hegel. Estes não consideraram necessário reconciliar a tábua tradicional de juízos com as sínteses da consciência :i de si, mas argumentaram diretamente a partir da atividade sintética da consciência de si **para** ' a forma e o conteúdo do juízo. Os excessos percebidos nesse desenvolvimento da lógica de < Kant acabaram provocando uma reação contra o projeto de lógica transcendental, que ado- ■; tou uma variedade de formas influentes, indo desde as descrições psicológicas e sociológicas de formas de raciocínio até uma lógica de validade que se concentrou na justificação formal de proposições sem levar em conta seu conteúdo ou relação com o mundo.

lógica transcendental

ver ANALÍTICA; CATEGORIAS; CONCEITOS; INTUIÇÃO; LÓGICA

mal

[kakon, malum, Bõse, Übel\ ver também BOM; DISPOSIÇÃO; LIBERDADE; MÁXIMA; VONTADE
A discussão do mal por Kant foi herdeira de uma longa e internamente complexa tradição filosófica e religiosa, fora da qual muitas de suas distinções e ênfases críticas são quase incompreensíveis. Essa tradição, que combinou idéias filosóficas judaicas, cristãs e gregas, estava interessada, sobretudo, em (a) o lugar e (b) a origem ou causa do mal. Quanto a (a), o mal era invariavelmente colocado numa oposição dualista com o bem, quer este fosse concebido filosoficamente como austeridade ou excelência, quer religiosamente como virtude ou temor a Deus. A natureza do bem era, por sua vez, determinada de modos diversos, quer em termos da idéia do bem como a vontade de Deus, ou como a vida boa ou agradável. A definição do bem determinou em grande medida a definição do mal. Se o bem era considerado uma idéia, como em Platão, então isso acarretava considerar o mal também como uma idéia — ou era para ser identificado com o oposto da idéia, isto é, matéria, ou era um princípio por direito próprio, em conflito

com o bem? Platão argumenta em vários lugares a favor de cada uma dessas posições como, de fato, Kant faria mais tarde. Também a concepção da instituição divina do bem suscitou problemas a respeito do status do mal; tal como o bem, teve igualmente sua origem em Deus, ou num adversário de Deus, ou era apenas uma ilusão causada pela falta de discernimento humano sobre os desígnios de Deus? Esses problemas foram evitados nas explicações aristotélicas e epicuristas do mal, considerando-o os primeiros um desvio extremo da média, os segundos tudo o que causasse dor, mas essas posições deixaram elas próprias em herança à posteridade uma série de problemas adicionais.

A definição de mal foi ainda mais complicada por diferenças a respeito do foco apropriado de discussões do mal. Deveria o mal ser considerado de um ponto de vista sobrenatural, com referência à teologia do mal, ou natural, com referência aos acontecimentos malévolos do mundo, ou mesmo psicológico, com referência às disposições e ações humanas maldosas? A maioria dos autores combinou aspectos de todas as três vertentes, em particular Platão e os estóicos em filosofia, o autor do livro de Jó na tradição judaica, e os autores do cânone cristão. Os cristãos realçaram cada vez mais a dimensão psicológica do mal — uma ênfase derivada da doutrina teológica e naturalmente fundamentada do pecado original — e destacaram, por sua vez, o papel da vontade sobre a razão. Essa orientação atingiu o seu apogeu teológico nos escritos de Santo Agostinho, os quais serviram para focalizar a subseqüente reflexão cristã sobre o problema da vontade

boa e má (ver Santo Agostinho, *Confissões*, Livro vil, 1960). A subseqüente especulação cristã medieval acerca do mal dividiu-se, de um modo geral, em termos da ênfase natural/sobrenatural de Santo Tomás de Aquino e a orientação mais sobrenatural/voluntaris-ta adotada por agostinianos como São Boaventura e, muito mais tarde, Lutero.

O foco específico da discussão de Kant variou em diferentes etapas de sua carreira, embora o seu interesse pela conexão entre o mal e a vontade humana se mantivesse constante. Na Proposição IX de ND, por exemplo, ele passa de uma discussão teológica da coexistência do bem e do mal na mais perfeita criação de Deus para uma etiologia do mal, a qual encontra sua origem não em Deus mas em "um princípio interior de autodeterminação" próprio dos seres humanos. Esse princípio, fica depois esclarecido, não se baseia, como tinha argumentado o racionalista Wolff, em nosso conhecimento defeituoso do bem; trata-se, com efeito, de um princípio radicalmente malévolo, inerente à vontade humana. Nos termos da distinção oferecida em ND, o mal humano é um mal negativo de defeito *(malum defectus)* da vontade, não da razão; não é um mal positivo de privação *{malum privationis);* o primeiro envolve uma negação do bem, enquanto o segundo propõe fundamentos positivos para suplantar o bem.

Nos anos de seus escritos maduros, Kant concentrou sua explicação do mal quase exclusivamente no problema da vontade humana. Embora se mostre familiarizado com os argumentos a favor e contra a compatibilidade da existência de Deus e do mal no mundo, afirma claramente em FTF que a questão do mal formulada desse modo não pode ser tratada pelo conhecimento. O que, entretanto, pode ser tratado pelo conhecimento é o mal discernível na vontade humana, e isso é levado em consideração por Kant em CRPr e RL.

No contexto de uma discussão dos objetos da razão prática em CRPr, Kant desenvolve uma distinção entre duas formas de mal. Os únicos objetos possíveis da razão prática são o bem e o mal, termos que Kant diz serem usados para traduzir *bonum* e *malum.* Sublinha depois que "o idioma alemão tem a ventura de possuir expressões exatas" (CRPr p.61, p.59) que permitem fazer uma distinção entre duas formas de bem e de mal. Kant traduz *bonum* como *das Gute* ou o bem e *das Wohl* ou o bem-estar, e traduz *malum* como *das Bõse* ou o mal e *das Übel* ou mal-estar. A oposição de bem-estar e mal-estar vale a respeito da "sensibilidade e do sentimento de prazer ou desprazer que produz" (CRPr p.60, p.62). Repete assim o alinhamento epicurista de bem e mal com prazer e dor, e é distinguido por Kant do bom e do mau propriamente ditos. Estes não se referem ao "estado sensível da pessoa", mas indicam "uma relação com a vontade", que "não é uma coisa porém apenas um modo de agir... somente a máxima da vontade ..." (CRPr p.60, p.62).

A localização do mal dentro das máximas da vontade será mais explorada em RL, onde Kant desenvolve a tese do mal radical. A origem do mal não reside num objeto determinante da vontade, nem numa inclinação ou impulso natural, mas tão-somente em "uma regra produzida pela vontade para o uso de sua liberdade, isto é, numa máxima" (RL p.21, p. 17). O fundamento para optar entre uma máxima boa ou má não pode ser encontrado na experiência; é um ato livre que não se baseia nem em inclinações sensíveis nem em alguma outra máxima da vontade. Os seres humanos escolhem entre máximas que determinam a vontade de acordo com incentivos decorrentes ou da lei moral ou de suas naturezas sensoriais. A distinção entre uma vontade boa ou má depende de "qual dos dois incentivos [é feito] a condição do outro" (RL p.36, p.31). Kant continua dizendo que esse predicamento de escolha é inevitável por causa do caráter radical do mal, que é

descrito como uma "propensão natural, *inextirpável* por poderes humanos" (RL p.37, p.32). Mas embora a natureza humana seja frágil, ela não é diabólica — não converte o próprio mal num incentivo da vontade; antes, a natureza humana carece de solidez para seguir princípios e de suficiente capacidade de discriminação para distinguir entre incentivos. Não obstante, por causa da mesma liberdade que leva ao *malum defectus* do mal radical, é possível ao ser humano superar, senão extirpar, a propensão para preferir os in-" centivos de suas naturezas sensoriais à lei moral. Assim, embora as propensões para o bem e o mal se guerreiem para dirigir as máximas da vontade, "a semente da bondade [é impedida] de se desenvolver como de outro modo ocorreria", embora isso não impeça a vontade de ser cultivada e possuir uma história. Com isso não se pretende sugerir que exista um meio-termo quase aristotélico entre bem e mal — Kant rechaça expressamente essa idéia numa nota de rodapé em RL p.39, p.34 — mas, antes, que bem e mal estão continuamente lutando pela supremacia (RL p.82, p.77).

A noção kantiana de mal radical é exemplo de um *malum defectus* e não de um *malum privationis:* nega o bem ou a lei moral como incentivo para máximas da vontade, mas não o substitui por um incentivo para preferir a máxima do mal. Esse conceito de mal permitiu a Kant manter a possibilidade de uma história humana progressiva em que o bem é alcançado através do cultivo da vontade. As sutilezas dessa posição passaram despercebidas a muitos de seus críticos, que consideraram a sua doutrina do mal radical uma restrição à sua defesa da liberdade humana e, assim, nas palavras de Goethe, "enodoando seu manto

filosófico". Não obstante, a versão de Kant da relação entre liberdade e mal inspirou algumas das grandes meditações filosóficas do século XIX sobre o mal, em particular a *Filosofia do direito* (1821, § § 139-40), de Hegel, *A essência da liberdade humana* (1809), de Schelling, *O conceito de angústia* (1844), de Kierkegaard, *eA genealo-gia da moral* (1887), de Nietzsche. À luz dos eventos políticos do século XX, a noção kantiana de mal radical como um *malum defectus* parece, aos olhos de muitos críticos, ser insuficiente. O Holocausto judaico na II Guerra Mundial foi considerado por alguns autores um diabólico *malum privationis* envolvendo a escolha de um princípio maligno; outros, em particular Hannah Arendt (1964), falaram num espírito mais kantiano, sobre a "banalidade do mal" resultante de uma vontade informada não por incentivos diabólicos ou mesmo sensoriais, mas de uma obediência irrefletida, burocrática, ao "dever".
mandamento *[Gebot] ver também* IMPERATIVO CATEGÓRICO; INCLINAÇÃO; LEI; SILOGISMO; VONTADE
O conceito de mandamento é central para a filosofia moral de Kant, expressando as relações entre a lei objetiva e a vontade. Em FMC, Kant define-o como a "representação de um princípio objetivo à medida que torna indispensável a vontade" (p.414, p.24), distin-guindo-o da lei que ele representa e do imperativo através do qual é formulado. Em virtude da "constituição subjetiva" da vontade humana — o fato de que "não é inteiramente boa" —, o mandamento é expresso como um dever-ser, porquanto a lei prepondera sobre as inclinações da vontade. Por essa razão, Kant atribui ao mandamento o papel de assegurar a "submissão à lei", como em CRPr, onde é afirmado que ele "coage o sujeito sensivelmente afetado" (p.81, p.83). Kant distingue rigorosamente entre esse "mandamento (lei) da moralidade" associado ao imperativo categórico e as "regras de habilidade" e "conselhos de prudência" derivados de imperativos hipotéticos (FMC p.416, p.26).

A complexa estrutura subjacente no uso do termo por Kant é sumamente óbvia em MC. Aí o mandamento é descrito como o que é próprio do poder executivo do estado, situado entre o legislativo e o judiciário, e responsável por assegurar a obediência à lei. Também se apresenta imediatamente depois como o termo médio de um silogismo prático: "a premissa maior, a qual contém a *lei* da vontade; a premissa menor, que contém o *mandamento* para comportar-se de acordo com a lei, isto é, o princípio de subsunção ao abrigo da lei; e a conclusão, a qual contém o *veredicto* (sentença)..." (MC p.313, p. 125). Existe, pois, uma analogia operando entre o silogismo prático, a organização do estado e a articulação do julgamento moral em termos da distinção entre lei, mandamento e imperativo.

matemática

ver também APODÍCTICO; AXIOMA; CONSTRUÇÃO; EVIDÊNCIA; INTUIÇÃO No prefácio à segunda edição de CRP, Kant imagina que as origens da matemática situam-se numa *"revolução* operada pela inspiração feliz de um só homem" (B ix). Localiza essa revolução na geometria grega, cujo método, afirma ele, consistiu em o geômetra descobrir "que não tinha de seguir passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía, para conhecer as suas propriedades, que antes deveria produzi-la, ou construí-la, mediante o que pensava e o que representava *apriori* para si mesmo" (B xii). Com isso, Kant anuncia a sua discutível afirmação de que a matemática ocupa-se "de objetos e de conhecimentos somente na medida em que se podem representar na intuição" (A 4/B 8). Isto acarreta a afirmação adicional de que o conhecimento matemático não é analítico e, por conseguinte, não está baseado no princípio de contradição, mas é sintético *apriori: "todos os juízos matemáticos são, sem exceção, sintéticos"* (B 14). Em CRP, Kant esforça-se por justificar essa afirmação com referência à aritmética, geometria e álgebra. Assim procede com o propósito ostensivo de explicar o problema de por que os conhecimentos matemáticos podem ser aplicados à natureza, mas também para distinguir entre as provas e procedimentos da matemática e filosofia.
O exemplo aritmético de Kant é a proposição 7 + 5 = 12, que ele insiste em dizer que não é uma proposição analítica. A soma 12, argumenta, é derivada do "conceito da soma de 7 e de 5", a qual "nada mais contém do que a reunião dos dois números em um só, pelo que de modo algum é pensado qual é esse número único que reúne os dois" (CRP B 15). Para descobrir o número específico 12, Kant afirma ser necessário "procurar a ajuda da intuição" e construir o número 12 graças à adição de cinco a sete unidades (neste caso, os dedos de sua mão). Mais adiante, em "Axiomas da intuição", Kant especifica a operação sintética realizada na aritmética como uma "síntese do homogêneo (das unidades) ou uma "fórmula numérica" que "produz" uma soma única através do uso geral desses números (CRP A 165/B 205). Ele distingue a produção sintética de uma soma aritmética da envolvida na exposição intuitiva de axiomas geométricos. Estes são também proposições sintéticas, como Kant mostra com os exemplos de "a linha reta é a mais curta distância entre dois pontos", a = a e (a + b) > c, os quais só podem ser admitidos porque podem ser representados na intuição (B 17). Esses axiomas são derivados de propriedades da intuição pura, as quais podem ser manipuladas pela imaginação produtiva para construir figuras geométricas com as quais demonstrar provas geométricas. Diferente de uma operação aritmética como a adição, cuja síntese produz uma soma única, os axiomas da intuição podem ser desenvolvidos para construir todos os ângulos possíveis. Por fim, a álgebra também "representa na intuição, de acordo com certas regras univer-

sais, todas as várias operações pelas quais as quantidades são produzidas e modificadas" (CRP A 717/B 745). A apresentação das quantidades e dos símbolos algébricos são, para Kant, análogos à construção de uma figura geométrica, tomando a forma de uma "construção simbólica" que se equipara à "construção ostensiva" da geometria.
A tentativa de Kant de restringir as construções matemáticas às formas da intuição humana contradiz algumas de suas próprias posições anteriores, as quais acolhiam a possibilidade de geometrias não confinadas aos limites de três dimensões espaciais. Ao generalizar a noção de construção num de seus textos mais antigos, como FV (§9), pôde sugerir a possibilidade de geometrias baseadas em axiomas muito diferentes dos de Eu-clides. Também se interessou, em ICP, em distinguir prova e certeza matemáticas das filosóficas. Isso foi motivado pelo desejo de distanciar a sua filosofia da escola wolffiana, que usava a autoridade da prova matemática para demonstrações filosóficas. Kant baseou a sua distinção entre filosofia e matemática na diferença genérica entre o caráter discursivo, acromático, da primeira e o caráter intuitivo, axiomático, da segunda. Nas palavras da CRP, o conhecimento filosófico "é o conhecimento racional por conceitos", ao passo que "o conhecimento matemático é adquirido por *construção* de conceitos" (A 713/B 741); o primeiro "considera o particular somente no universal", o segundo, "o universal no particular" (A 714/B 742). Não é implausível sugerir que foi a tentativa de Kant de sustentar a distinção entre argumento matemático e filosófico que o levou a destacar o caráter intuitivo

e sintético da matemática, mesmo diante de seus próprios *insights* anteriores em contrário.

matemáticos (categorias, idéias e princípios)

ver CATEGORIAS; CATEGORIAS DINÂMICAS; PRINCÍPIO; IDÉIAS
matéria *[Materie] ver também* ACIDENTE; CORPO; CONCEITOS DE REFLEXÃO; DINÂMICA; FENOMENOLOGIA; FORMA; FORONOMIA; MECÂNICA; MOVIMENTO Na filosofia crítica, Kant concede um papel comparativamente limitado ao conceito de matéria. Esta é definida de modo adjetivo como a "matéria da aparência" e como a "matéria do conhecimento", com a primeira sendo "a aparência [que] corresponde à sensação" (CRP A 20/B 34) e a segunda aquela que é "obtida através dos sentidos" (A 86/B 118). E sempre contrastada com forma e em conjunto com esta última constitui um dos quatro pares de conceitos de reflexão. Significa "o determinável em geral" em oposição à forma, que é determinação em geral (A 267/B 323). Como ocorre com todos os conceitos de reflexão, matéria e forma nada *são per se* mas assinalam caminhos em que o entendimento se orienta a respeito da experiência. Portanto, a matéria designa simplesmente aquilo que, na experiência, é determinado pelas formas de intuição e do entendimento; constitui, pois, um termo de reflexão para "as próprias coisas que aparecem" (A 268/B 324) **e** não é uma aparência ou uma coisa em si.
Na CRP, a matéria é distinta da substância, ou do permanente na experiência, uma vez que "a matéria não significa uma espécie de substância tão inteiramente distinta **e** heterogênea ao objeto do sentido interno (a alma), mas somente aparências sem conformidade com os seus objetos (que em si mesmos nos são desconhecidos), cujas representações designamos por externas" (CRP A 385). Com efeito, o que é chamado de matéria nada mais é do que os efeitos no sentido externo de "mudanças de lugar", en-

quanto as forças que informam a matéria são "simples tendências que terminam em relações no espaço como seus efeitos" (A 396). A matéria tampouco é uma coisa em si; como um conceito de reflexão, não está "entre os objetos do entendimento puro" e, mesmo que a considerássemos como tal, "o objeto transcendental, que pode ser o fundamento desta aparência que chamamos matéria, é simplesmente algo que nunca poderíamos compreender no que consiste, mesmo se alguém estivesse em condições de explicar-nos" (A 277/B 333). O conceito crítico de matéria foi, com efeito, despojado de toda a dignidade que era conferida ao conceito na história da filosofia, não sendo a "matéria em si" *(hyle)* nem mesmo a substância material subjacente a acidentes.
Não obstante, com PM Kant dedica um livro inteiro à matéria ou, melhor dizendo, aos "princípios da construção de conceitos que pertencem à possibilidade da matéria" (PM p.472, p.9), a saber, aqueles que precedem qualquer tentativa de aplicar a matemática à "doutrina do corpo" ou ciência natural. De acordo com os títulos da tábua de categorias, Kant apresenta "todas as determinações do conceito universal de matéria em geral e, portanto, tudo o que pode ser pensado a prior! a respeito dela" (PM p.476, p.12). Descreve o seu procedimento como o de "fazer passar o conceito de matéria por todas as quatro funções dos conceitos do entendimento" (p.476, p.13). A determinação fundamental da matéria para a nossa sensibilidade é o movimento e, assim, "todos os predicados pertinentes à natureza da matéria" podem ter sua origem "no movimento" (p.477, p.14). Portanto, a matéria é analisada em termos de movimento: primeiro, por foronomia, como um puro *quantum* de movimento; depois por dinâmica, quando a qualidade do movimento é a expressão de uma força; em seguida por mecânica, em termos da relação mútua entre as partes moventes da matéria; e, finalmente, por fenomenologia, como "movimento ou repouso da matéria determinado meramente com referência ao modo de representação, ou modalidade, isto é, como uma aparência dos sentidos externos" (p.477, p.15).
máxima *ver também* IMPERATIVO; IMPERATIVO CATEGÓRICO; LIBERDADE; MANDAMENTO; VONTADE
Uma máxima é definida como "um princípio subjetivo da vontade" e distingue-se do princípio objetivo ou "lei prática" (FMC p.400, p. 13). Enquanto esta última é válida para todo e qualquer ser racional e constitui um "princípio de acordo com o qual ele deve agir", a máxima "contém a regra prática que a razão determina de acordo com as condições do sujeito (freqüentemente, sua ignorância ou inclinações) e é, portanto, o princípio de acordo com o qual o sujeito age" (FMC p.421, p.30). Em FMC, Kant enumera as condições para uma máxima das categorias quantitativas de unidade, pluralidade e totalidade. Uma máxima deve possuir unidade na *forma* de universalidade decorrente da unidade da vontade; pluralidade em sua matéria ou "fins"; e totalidade na "completa determinação" de "todas as máximas pela fórmula de que todas as máximas procedentes de sua própria legislação devem harmonizar-se com um possível reino de fins como um reino da natureza" (p.436, p.41-2). Na opinião de Kant, a ação moral consiste, em grande parte, em testar as máximas por meio das várias formulações do imperativo categórico. Esse exame de avaliação das máximas é o modo como a lei objetiva da razão se relaciona com uma vontade sujeita a outras influências e inclinações. O imperativo categórico serve como um cânone para avaliar máximas de ação; a ação moral requer que nós "atuemos como se a máxima da nossa ação fosse tornar-se, através da nossa vontade, uma lei uni-

versai da natureza" (p.421, p.30). Assim, a máxima prudente de que "quando estou em grande apuro, posso fazer uma promessa mentirosa" fracassa no teste do imperativo categórico porque, sustenta Kant, "eu posso, de fato, querer mentir mas não posso, em absoluto, querer uma lei universal para mentir" (p.403, p.15).
mecânica *ver também* DINÂMICA; FENOMENOLOGIA; LEI; MATÉRIA; TÁBUA DOS JUÍ-• ZOS/CATEGORIAS
A mecânica é uma das quatro divisões do sistema de matéria apresentado em PM. Cada uma delas corresponde a matéria considerada em termos de um dos títulos da tábua de categorias: a foronomia corresponde à quantidade e é a ciência da quantidade de movimento da matéria; a dinâmica corresponde à qualidade e é a ciência das qualidades de matéria, a saber, sua força atrativa e repulsiva; a fenomenologia corresponde à modalidade e é a ciência da aparência do movimento de matéria para a percepção; enquanto a mecânica corresponde à relação e é a ciência da relação das partes da matéria umas com as outras (ver PM p.536-53, p.95-117).
Na Parte II de CJ, Kant duvida da capacidade de uma explanação mecânica (isto é, uma que acredita que tudo pode ser esclarecido em termos da relação mútua das partes de matéria) para explicar os seres vivos. Ele resolve a antinomia da "Crítica da faculdade de julgar teleológica", a qual opõe a tese de que a natureza seja avaliada "como possível com base em meras leis mecânicas" à antítese de que ela não pode ser assim avaliada, argumentando que a razão não pode provar nem uma coisa nem outra e, por conseguinte, o juízo deve ser usado de um modo reflexivo e não de um modo determinante (§70). Da mesma forma, as leis da liberdade que informam a ação moral humana também excedem as noções

mecânicas de causação e obedecem à sua própria causalidade não mecânica, uma posição extensamente explorada na "Terceira antinomia" da CRP (ver CRP A 444/B 472 e ss.).
medo *[Furcht] ver também* AFETO; MAL; SENTIMENTO; SUBLIME O medo é definido como a "aversão emocional ao perigo" e manifesta-se em vários graus, que vão desde a angústia ao pavor, passando pela ansiedade e o horror (A §77). A ansiedade, por exemplo, é definida como o "medo de um objeto que ameaça um mal indeterminado", ao passo que a angústia é medo combinado com reflexão. A emoção que pode ser suscitada pelos terrores do sublime não é medo concreto, mas uma estupefação que exemplifica de modo vertiginoso a superioridade da imaginação sobre a natureza interna e externa.
memória *ver também* ESPERANÇA; IDENTIDADE; IMAGINAÇÃO; SÍNTESE; TEMPO A memória é definida como a faculdade de visualizar o passado intencionalmente", o que, a par da "faculdade de visualizar algo como futuro", serve para associar "idéias da condição passada e futura do sujeito com o presente" (A §34). Juntas, memória e previsão são importantes para "concatenar percepções no tempo" e ligar "numa experiência coerente o que não mais existe com o que ainda não existe, por meio do que é presente" (ibid.) Assim, pode-se considerar que desempenha um papel significativo no problema de identidade e, mais particularmente, no caráter da síntese. A memória está implícita em duas das três sínteses da "faculdade transcendental da imaginação" apresentadas na dedução da CRP: na "síntese de apreensão" onde informa a consistência das aparências, e na

"síntese do reconhecimento" onde está subentendida na continuidade da consciência de aparências.
mente *ver* ÂNIMO *(GEMÜT);* CONHECIMENTO; EU; "EU PENSO"; FACULDADES DO CONHECIMENTO; PARALOGISMOS; PENSAMENTO; SUJEITO

mentira

[Lüge] ver também COMUNICABILIDADE; ILUSÃO; IMPERATIVO CATEGÓRICO; MÁXIMA; VERDADE
No "Anúncio de... um Tratado..." (1796) e em MC (1797), Kant descreve a mentira como a "nódoa infame na natureza humana" ("Anúncio..." p.422, p.93, MC p.430, p.227) e dis-tingue-a do erro em termos do intuito de ludibriar. A mentira infringe o "dever de sinceridade" derivado, em FMC, do imperativo categórico. Uma mentira não pode ser determinada como uma máxima universal, podendo apenas ser usada em função da realização de um fim particular; só "o conceito da ação" da verdade pode tornar-se uma máxima universal. Kant considera as mentiras "diretamente opostas à determinação natural da capacidade do falante para comunicar seus pensamentos" e o resultado é nada menos do que "a renúncia pelo falante à sua personalidade" e ao status de ser humano (MC p.430, p.226). Não é surpreendente que Kant não considerasse as mentiras justificáveis sob quaisquer circunstâncias, nem mesmo na circunstância citada no título de um ensaio de 1797: "Sobre o suposto direito a mentir por amor à humanidade". O dever de ser honesto "é um sagrado decreto da razão, que comanda incondicionalmente e não pode ser limitado por quaisquer convenções", enquanto a mentira fere não só a base do que é ser humano mas também toda a ordem legal.
Kant classifica as mentiras conforme (a) sejam "internas" ou "externas" e (b) de acordo com a consciência que as acompanha. Uma mentira interna como, por exemplo, ; fingir ou simular uma crença, é contrastada com uma mentira externa, como enganar de-liberadamente uma outra pessoa. Ambas as espécies de mentira são ainda distinguidas segundo a mentira se apresente como verdade que o mentiroso está consciente de ser uma inverdade, ou se o mentiroso descreve como certo aquilo sobre o qual não se tem ne- nhuma certeza ("Anúncio..." 1796, p.421, p.93). Embora Kant condene mentiras ditas na ; base de "frivolidade ou até do bom-humor" e mesmo aquelas a que se recorre como um ; meio para atingir um fim meritório (MC p.430, p.226), a maioria dos seus exemplos refere-se à quebra de promessa. Os dois principais casos de mentira tratados em FMC envolvem fazer falsas promessas. No primeiro, um falsa promessa justificada com base na •'• prudência é condenada porque não pode ser tida na conta de uma máxima universal da vontade (FMC p.402, p. 15); no segundo, a falsa promessa é condenada com o fundamento de que levaria o promitente a usar a pessoa a quem se fez a promessa como um meio para um fim e não como um fim em si (p.430, p.37).
metafísica *ver também* COSMOLOGIA; ONTOLOGIA; PSICOLOGIA; TEOLOGIA; TRANSCENDENTAL
Metafísica era o nome dado no primeiro século da nossa era ao *corpus* de escritos aristo-télicos que veio "depois da física". Na época de Santo Tomás de Aquino, esse título de catálogo convertera-se no nome da ciência suprema, abrangendo objetos tais como Deus e os Anjos, que "não dependem da matéria para seu ser", e conceitos como "substância, qualidade, ser, potência, ato e muitos outros" (Santo Tomás de Aquino, 1986, p.14). É

chamada metafísica ou "filosofia primeira" porque está *"para além da física",* de uma forma muito parecida àquela como foram chegando depois "todas as outras ciências que receberam dela seus princípios" (ibid., p. 15). No período imediatamente anterior a Kant, o conteúdo da metafísica tinha-se fixado em quatro seções: a primeira era a metafísica geral ou ontologia, a qual se ocupava, nas palavras da metafísica de Wolff, com "Os alicerces do nosso saber e das coisas em geral"; as três restantes eram os "objetos e ciências da "metafísica especial", a saber, (a) a alma e a psicologia, (b) o mundo e a cosmologia, e (c) Deus e a teologia. Kant seguiu de perto esse esquema em CRP, com a "Analítica transcendental" tratando criticamente da ontologia e as três seções da "Dialética transcendental" estudando as três partes da metafísica especial.
A adesão de Kant a esse esquema revela que a razão pura que ele estava submetendo à crítica não era outra coisa senão a metafísica da escola wolffiana. Ele estava familiarizado com essa tradição através de suas preleções anuais sobre metafísica, iniciadas no inverno de 1755-56. Essas preleções estavam baseadas na *Metaphysica* de A.G. Baum-garten (1739), um texto substancialmente wolffiano na forma e no conteúdo. Em ICP (1764), Kant professa grande insatisfação com a metafísica wolffiana e sua dependência do princípio de contradição, assim como veio a expressar sua discordância benevolente com a crítica pietista a Wolff por Crusius. Em SV, Kant descreve as metafísicas de Wolff e Crusius como "castelos no ar" (p.342, p.329) mas, numa notável apóstrofe, declara que, apesar de tudo, "apaixonou-se" pela metafísica. Ele vê duas vantagens prometidas pela ciência: a primeira e a menos promissora é que "ela pode resolver os problemas suscitados pelo espírito inquiridor, quando usa a razão para espiar as

mais escondidas e recônditas propriedades das coisas"; e a segunda, a mais importante, se bem que a menos apreciada vantagem, é que ela pode servir como "uma ciência dos *limites da razão humana"* (p.368, p.354). Com a confissão de que ainda não tinha determinado precisamente esse limite", Kant aponta para o projeto de estabelecer os limites da razão humana, tarefa que vai ocupá-lo durante os 15 anos seguintes e que resultou na CRP.

O prefácio da primeira edição da CRP começa por evocar uma "espécie de conhecimento" que a razão não pode ignorar, mas que transcende os seus poderes e a lançam na perplexidade das trevas e das contradições. Esse conhecimento é a metafísica, a Hécuba das ciências, outrora rainha mas hoje desdenhada. Kant propõe uma crítica da razão a respeito de todos os conhecimentos a que "pode, por conseguinte, *independentemente de toda a experiência,* aspirar à solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral, e à determinação tanto de suas fontes quanto de sua extensão e limites" (CRP A xii). Para Kant, a metafísica é composta de *"juízos sintéticos aprio-ri"* capazes de "acrescentar ao conceito dado alguma coisa que nele não estava contida" e que podem ampliar o conhecimento para além dos limites da experiência (B 18). Assim, a propedêutica clínica para a metafísica examinará os limites apropriados de tais juízos a fim de estabelecer se podem ser estendidos ao conhecimento de tais objetos metafísicos como Deus, o mundo e a alma. Kant concluirá que não podem, mas isso não o levou a abandonar a metafísica; pelo contrário, levou-o a empreender uma redefinição de seu âmbito e propósito.

No penúltimo capítulo da CRP sobre a "Arquitetônica da razão pura", Kant descreve a metafísica como a "crítica da faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento *a priori* puro" e a "ligação sistemática de todo o conhecimento filosófico (tanto

verdadeiro quanto ilusório) derivado da razão pura" (A 841/B 869). Esta última ligação pode ser dividida de acordo com os empregos especulativo e prático da razão, gerando a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes (ver também FMC p.388, p.1-2). A primeira contém "os princípios da razão pura que são derivados de meros conceitos... empregados no conhecimento *teórico* de todas as coisas", a segunda "os princípios que determinam *a priori* e tornam necessárias *todas as nossas ações"* (CRP A 841/B 869), apresentadas em seus verdadeiros empregos na analítica, em seus empregos ilusórios na dialética. As três, consideradas em conjunto, constituem a metafísica, que Kant sugere ser sinônimo de filosofia ou amor à sabedoria, assim como "o pleno e completo desenvolvimento da razão humana" (A 850/B 878).

Metafísica dos costumes MC é o terceiro dos textos críticos de Kant sobre filosofia moral. O primeiro, FMC, publicado em 1785, analisou o "princípio supremo da moralidade". O segundo, CRPr, publicado em 1788, justificou a moralidade sinteticamente. Entretanto, MC, publicado em 1797, derivou do princípio de moralidade uma "metafísica dos costumes". Tal como em PM, MC não apresenta todo o sistema metafísico dos costumes mas apenas os "primeiros princípios"; em PM, esses princípios básicos eram os associados ao conceito de matéria, em MC estão ligados aos conceitos de direito e virtude. A obra está, em conseqüência, dividida em primeiros princípios metafísicos da "Doutrina do direito" e da "Doutrina da virtude". Ambos os conjuntos de princípios são derivados da liberdade da vontade e seu correlato de dever, com os do direito dedicados a "deveres que podem ser dados por leis externas, e o sistema da *doutrina da virtude (Ethica),* que trata de deveres que não podem ser assim dados" (MC p.379, p. 185). A "Doutrina do direito" trata das leis de direito privado e público, avançando, no primeiro, do conceito de posse para o de aquisição, e considerando o segundo à luz dos direitos de propriedade, contrato e "direito doméstico". Na discussão do direito público, Kant avança dos direitos internos de estados para os "direitos de nações", de suas relações externas, e para uma breve seção sobre o direito cosmopolita. Os elementos da "Doutrina da virtude" que se segue são divididos de acordo com os direitos para com o eu e os deveres para com os outros, enquanto o "método da ética" trata de como a virtude possa ser adquirida e ensinada.

método *ver também* ANÁLISE; ANALÍTICA; HISTÓRIA DA FILOSOFIA; LÓGICA; SÍNTESE O método é geralmente definido como "um procedimento de acordo com princípios" e está subdividido em muitas espécies diferentes de método. Na CRP, Kant distingue entre métodos "naturalistas" e "científicos": o primeiro procede de acordo com o senso comum e é rejeitado por ele como "mera misologia", enquanto o segundo compreende os métodos dogmático, cético e crítico. O método dogmático representado por Wolff obedece a um procedimento sistemático adotado da matemática, mas que está baseado em axiomas não examinados. O método cético representado por Hume questiona sistematicamente todas as reivindicações racionais para estabelecer conexões necessárias entre eventos, mas sem investigar possíveis fontes de necessidade. Finalmente, o método crítico consiste no auto-exame sistemático da razão a fim de determinar as fontes e o alcance

Ver nota ao verbete *"Fundamentação da metafísica dos costumes".* (N.R.T.)

de seus conceitos *a priori,* e de atuar como um cânone contra a sua inadequada extensão além dos limites da experiência possível.

metodologia/doutrina do método *ver também* ANALÍTICA; DIALÉTICA; ELEMENTOS; LÓGICA
Kant seguiu a incipiente divisão moderna da lógica em doutrina dos elementos e doutrina do método, ou metodologia. A primeira inclui um inventário das funções essenciais do pensamento (conceitos, juízos, inferências), ao passo que a segunda apresenta a sua aplicação prática em termos dos princípios da exposição científica. Cada uma das três críticas está organizada de acordo com a divisão de elementos e método, sendo a doutrina do método da CRP a mais plenamente desenvolvida. Esta última determina as "condições formais de um sistema completo de razão pura" (A 708/B 736), subdividido de acordo com uma "disciplina", um "cânone", uma "arquitetônica" e uma "história" da razão pura.

modalidade *ver* APODÍCTICO; CATEGORIAS; EXISTÊNCIA; JUÍZO; NECESSIDADE; POSSIBILIDADE; PROBLEMÁTICA; TÁBUA DOS JUÍZOS/CATEGORIAS

mônada *ver também* CORPO; DIFERENÇA; DIVISIBILIDADE; MATÉRIA; MOVIMENTO; SUBSTÂNCIA
Leibniz definiu uma mônada na *Monadologia* (escrita em 1714, publicada em 1720) como "uma substância simples que entra nos compostos" (§1), que é capaz de "percepção" (§15) e de "apetição" (§16). Na pré-crítica FNM (1756), Kant considerou o corpo composto de "substâncias simples" ou "mônadas" (p.477, p.53), as quais ocupavam o espaço não em virtude da extensão mas por exercerem uma força ativa (p.481, p.57). Nessa etapa inicial de sua carreira, Kant foi extremamente influenciado pela dinâmica de Leibniz, a qual se baseava nas forças exercidas por substâncias simples, se bem que na época de ICP (1764) já se tivesse tornado extremamente cético quanto à mônada, usando-a para exemplificar um conceito filosófico "inventado" (p.227, p.249). Na seção de CRP intitulada "Da

anfibologia dos conceitos de reflexão", Kant aprofunda esse ceticismo numa crítica total em que se contesta a simplicidade das mônadas, seu poder de representação e o problema suscitado pela tentativa de relacionar substâncias simples entre si (ver CRP A 267/B 323 e A 274/B 330). Entretanto, em sua resposta ulterior ao leibnizia-no Eberhard em SD (1790), onde Kant qualifica a CRP de "genuína apologia de Leibniz" (SD p.251, p.160), a sua posição crítica é mais matizada. Defende Leibniz contra os seus discípulos, afirmando no caso da mônada que ela não devia ser confundida com um ser físico mas que se trata de uma "substância desconhecida", uma "idéia da razão" em que "devemos certamente representar para nós próprios tudo o que pensamos de uma substância composta como sendo composta de substâncias simples" (p.248, p. 158). Kant apresenta aí a CRP como o desenvolvimento de temas leibnizianos, sobretudo o da mônada.

monograma

ver ESQUEMA(TISMO)

moral

ver IMPERATIVO; IMPERATIVO CATEGÓRICO; MANDAMENTO; MÁXIMA; PESSOA
mortalidade *ver* FINITUDE; IMORTALIDADE

morte

ver FINITUDE; IMORTALIDADE; MEDO; PUNIÇÃO; TEMPO **motivo**
ver INCENTIVO; MÁXIMA; RESPEITO

movimento

ver também CORPO; DINÂMICA; ESPAÇO; EXTENSÃO; FENOMENOLOGIA; FORÇA; FORONOMIA; MATÉRIA; MECÂNICA; SUCESSÃO; TEMPO
O conceito de movimento foi extremamente significativo para Kant em todas as fases de sua carreira de autor, sendo freqüentemente usado para exemplificar argumentos metafísicos mais amplos. Em sua primeira obra, FV, usou o conceito de movimento para criticar a concepção cartesiana de corpo como substância extensa; nisso acompanha Leibniz ao optar por uma explicação dinâmica de movimento em termos de força ou *vis activa,* a qual é anterior à extensão (§ 1). O movimento desempenhou um papel importante na cos-mologia de HGN (1755), onde Kant supõe a matéria do universo dispersa mas formando-se, através do movimento e das forças de atração e repulsão, num todo ordenado **e** governado por leis. Nesse texto, assim como oito anos depois em UAP, Kant argumentou que as leis mecânicas do movimento indicam um plano divino original que não requer a intervenção constante de Deus no funcionamento do universo. Kant usa também o conceito de movimento como parte de sua crítica à então hegemônica filosofia wolffiana e, em particular, ao seu uso do princípio de contradição. Os primórdios de sua tese são evidentes em NT (1758), onde Kant mostra a relatividade dos conceitos de movimento e repouso, um ponto que ele usa em GN (1763) para distinguir entre contradição lógica **e** oposição real (ver p. 171 e 178, p.211 e217).
Em CRP, Kant volta a usar o conceito de movimento para criticar o princípio de contradição. Sustenta ele que argumentar analiticamente só a partir de conceitos não permite "tornar inteligível a possibilidade de uma mudança, isto é, a possibilidade de uma combinação de predicados num só e mesmo objeto... Só no tempo, ou seja, *um após outro,* é que dois predicados contraditoriamente opostos podem encontrar-se numa só coisa" (CRP A 32/B49). Assim, a experiência de movimento requer a intuição de tempo **e** espaço mas não reside em sua base. O conceito de movimento exige um "dado empírico" que é experimentado em termos de tempo e espaço; "pressupõe a percepção de uma certa existência e da sucessão de suas determinações, por conseguinte, a experiência" (A 4 l/B 58). Este ponto é subseqüentemente explicado em detalhe quando Kant descreve o movimento "como um ato do sujeito (não como determinação de um objeto)", o qual é realizado mediante "a síntese do múltiplo no espaço" (B 154). Kant considera que a afirmação de que o movimento é uma "propriedade de coisas exteriores" confunde "o que existe apenas no pensamento" com um "objeto real existente, nessa mesma qualidade, fora do sujeito pensante" (A 384). Assim, a extensão é vista não como uma aparência mas como uma propriedade de coisas exteriores e daí se infere que "o movimento é devido a essas coisas e realmente ocorre de modo independente, fora dos nossos sentidos" (A 385). Em vez disso, Kant considera o movimento como uma das três relações que podem ocorrer nas aparências: extensão como "lugar numa intuição"; movimento como "mu-

A partir da *Crítica da razão prática,* Kant não mais distinguiu entre *Triebfeder* e *Motiv (Bewegungsgrund),* como o fez na FMC. (N.R.T.)

dança de lugar" dentro da intuição; e força motriz como as "leis pelas quais é determinada essa mudança de lugar" (B 67). O sujeito cognoscente pode apenas ter conhecimento dessas relações e não deve considerá-las, nem seus objetos, como coisas em si.
Em sua apresentação dos princípios da matéria pressupostos por uma ciência natural matemática em PM, Kant parte do conceito de movimento, afirmando que "todos os predicados que pertencem à natureza da matéria" (p.477, p.14) podem ter sua origem nele. Desenvolve então os conceitos fundamentais de matéria ao analisar o movimento em função dos quatro títulos da tábua de categorias. Sua quantidade ou caráter como um *quantum* puro analisa-se no capítulo sobre foronomia; sua qualidade como expressão das forças básicas de atração e repulsão analisa-se na dinâmica; a relação das partes entre si em termos de movimento é analisada na mecânica; e o modo de apresentação do movimento à nossa consciência é analisado na fenomenologia. Uma vez mais, Kant usa o conceito de movimento como um meio para o fim de apresentar um argumento mais amplo a respeito da natureza e do caráter do nosso conhecimento da matéria.

mulher

ver também CASAMENTO; ESTADO; SEXO

Os comentários de Kant sobre mulheres são, de um modo geral, as observações previsi-velmente superficiais de um cavalheiro do século xvm que se comprazia em tratar as mulheres com condescendência desde que elas se mantivessem no seu lugar. Na terceira seção de OBS, as mulheres são apresentadas como o "belo sexo" ná posse de uma "secreta magia" e de um "sentimento inato para tudo o que é belo, elegante e ataviado" (p.229, p.77). Sua "bela intuição" contrasta com o "entendimento profundo" dos homens; a vocação feminina "não é para usar a razão, mas a sensibilidade" (p.230, p.79). Como esposa, tem de fornecer filhos e "álacre tagarelice", e "complementar com seu gosto o entendimento do marido" (ibid.). Em A, Kant arrisca uma explicação para o fato de as mulheres dependerem dos homens: uma vez que a natureza confiou o futuro da espécie ao ventre das mulheres e se interessou pela preservação do embrião, "implantou previdentemente no caráter feminino o medo de danos físicos e a timidez em relação a perigos semelhantes. Com base nessa fraqueza, a mulher pede legitimamente a proteção masculina" (A p.306, p.219). Não só isso; a natureza também providenciou habilmente que o pedido de proteção levasse também as mulheres a aperfeiçoar e refinar a rude sociedade masculina. A amplitude de aperfeiçoamento é limitada, porém, pela recusa em conceder participação política às mulheres. O republicanismo de Kant está baseado nos três princípios formais de liberdade, igualdade e independência. Por certo, considera-se que as mulheres são livres em virtude de serem seres humanos, e são iguais "perante a lei", mas não são independentes. E como a única qualificação para a cidadania "à parte, é claro, não ser uma criança ou uma mulher" (TP p.295, p.78) é a independência econômica, as mulheres são consignadas por Kant à cidadania passiva com base no sexo e no status econômico (ver também MC p.314, p.126).

Ou um professor. Várias dessas limitações civis são interpretaveis como resultantes de contingências históricas, com as quais Kant *a priori* não concordava. Ele foi também conhecido pelo seu grande charme em face das mulheres. (N.R.T.)

Kant parece alçar-se acima dessa melancólica lista de chavões quando passa a examinar o casamento e a sociedade familiar em MC. O contrato matrimonial de "duas pessoas de diferentes sexos para a posse por toda a vida dos atributos sexuais recíprocos" (p.277, p.96) é uma relação entre iguais. Em termos formais, homem e mulher "possuem-se um ao outro como pessoas" (p.278, p.97) mas, em termos substantivos, no âmbito da sociedade doméstica da família e seus dependentes, a esposa está subordinada ao marido. Kant não vê nenhum conflito essencial entre a "igualdade de parceiros" e a "superioridade natural do marido em relação à esposa, em sua capacidade de promotor do interesse comum da família e de sua casa" (p.279, p.98). Com efeito, o entendimento de Kant acerca das mulheres pode ser resumido em seu parêntese sobre a relação entre sexos no casamento, a saber, "ele é a parte para dirigir, ela para obedecer" (ibid.).
múltiplo/diverso *ver também* APERCEPCÃO; ESPONTANEIDADE; IDENTIDADE; INTUIÇÃO; LIGAÇÃO; RECEPTIVIDADE; SENSIBILIDADE; SÍNTESE; UNIDADE Kant descreveu o "múltiplo de sensibilidade *apriori"* como a "matéria para os conceitos puros do entendimento", sem a qual este último "seria destituído de conteúdo" (CRP A 77). Pois o conhecimento resulta da síntese da multiplicidade, o que exige que o múltiplo "seja percorrido, recebido e ligado de um determinado modo" (ibid.)pela espontaneidade do pensamento. Os múltiplos podem ser ou múltiplos empíricos da sensibilidade, ou múltiplos *apriori* de espaço e tempo, mas em ambos os casos promanam das "condições 1 de receptividade do nosso espírito, que são as únicas que lhe permitem receber representações de objetos" (ibid.). Entretanto, isso suscita o problema de como pode ser realizada \ a síntese de duas capacidades heterogêneas — a unidade espontânea e a multiplicidade receptiva. O que é requerido é "um ato especial de síntese do múltiplo" (CRP B 139), **o** qual combinaria o múltiplo com os modos de unidade transcendental representados pelas categorias. A exploração dessa síntese forma o núcleo da filosofia crítica e, em particular, a discussão dos princípios, com destaque para, entre estes, dos axiomas da intuição (ver CRP A 162/B 203 para a grandeza como o "múltiplo homogêneo"). í
Na dedução A da primeira edição da CRP, Kant descreve também a síntese específí-; ca do múltiplo em termos das sínteses da apreensão, reprodução e reconhecimento. To- j das envolvem tornar o múltiplo compatível com a unidade do entendimento, sendo a J síntese da apreensão a mais significativa. Essa síntese "percorre todos os elementos do múltiplo" e "os mantém unidos num todo" (CRP A 99); o múltiplo sinteticamente apreen- >' dido é então reunido numa imagem pela síntese reprodutiva (A 121), a qual é depois unificada num processo preliminar pela síntese do reconhecimento num conceito.

mundo

ver também ANTINOMIA DA RAZÃO PURA; COSMOLOGIA; MUNDO INTELIGÍVEL; NATUREZA
Na CRP, o mundo é a "soma total de todas as aparências" (A 334/B 391 e A 507/B 535) e é | o objeto da cosmologia. Não é um "todo existente em si" fora de nossas representações e, > portanto, não pode constituir-se objeto de legítimo conhecimento. O conceito de mundo*'}* é distinto do de natureza: é o "conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade de sua síntese", ao passo que a natureza é o mesmo mundo "considerado como um todo dinâmico" (A 418/B 446). Kant rejeitou sistematicamente a distinção wolffiana entre*"* mundos sensível e inteligível (A 257/B 312), embora a admitisse entre conceitos sensíve-

is e intelectuais (A 225/B 311); o único "mundo inteligível" admissível é o mundo moral da livre causalidade, determinado pelas leis da liberdade. A mais extensa exposição de Kant do seu conceito de mundo figura no contexto de sua crítica da "metafísica especial" da cosmologia na "Dialética transcendental" da CRP. As tentativas dos cosmólogos para tratar o mundo como se este fosse um objeto de conhecimento e para investigar seus limites espaciais e temporais extremos (seu começo e seu fim espaço-temporais), sua • composição (se essencialmente simples ou composto) e a natureza de sua causalidade (se livre ou determinada) geraram as primeiras três das quatro antinomias apresentadas em CRP.

mundo inteligível

[mundus intelligibilis] ver também APARÊNCIA; MUNDO; *NOUMENON;* OBJETO TRANSCENDENTAL; REINO DOS FINS; SENSIBILIDADE; TRANSCENDENTAL; TRANSCENDENTE
Em CRP, Kant critica o uso por "filósofos modernos" das "expressões *mundus sensibilis* e *intelligibilis"* por levarem a um "jogo vazio de palavras" (A 257/B 312). O uso que ele critica considera o "mundo sensível" como a "soma de aparências, na medida em que são intuídas", e o "mundo intelectual" como as

relações entre aparências "pensadas de acordo com as leis gerais do entendimento". A título de exemplo dessa distinção inadequada, cita o "mundo sensível" da astronomia observacional e o mundo inteligível da astronomia teórica, segundo Copérnico e Newton. Assinala que essa distinção desloca-se de forma ilegítima dos modos sensível e intelectual de saber para objetos sensíveis e intelectuais.
A própria distinção de Kant, desenvolvida inicialmente em Dl *(Da forma e princípios dos mundos sensível e inteligível),* é enunciada em termos da forma e princípios subjetivos do mundo sensível, ou da "conexão universal de todas as coisas, na medida em que são fenômenos", e do princípio objetivo (ou causa objetiva) do mundo inteligível "em virtude do qual ocorre uma conjunção das coisas que existem em si mesmas" (Dl §13). Não considera o último em termos de forças invisíveis, como a gravidade, e, na verdade, diz muito pouco a tal respeito; a maior parte de sua exposição concentra-se no espaço e no tempo como os princípios subjetivos do mundo sensível. Mesmo na seção 4 de Dl, intitulada "Sobre o princípio da forma do mundo inteligível", Kant é notoriamente reticente a respeito desse princípio que deveria combinar a pluralidade de substâncias. A mais próxima de uma definição é a sua caracterização negativa do inteligível como "desprovido de tudo o que é *dado* na intuição humana" (Dl § 10).
Essa reticência é justificada na CRP, onde Kant afirma que "objetos inteligíveis" ou "aquelas coisas que são pensadas pelas categorias puras sem qualquer esquema de sensibilidade" não podem ser objetos de experiência (CRP A 286/B 342). Entretanto, ele também considera inegável que tais objetos possam ser pensados e, além disso, que possam acompanhem o conhecimento sensível, conforme é sugerido em sua definição do inteligível como "o que, num objeto dos sentidos, não é propriamente aparência" (A 538/B 566). Não obstante, o conhecimento de objetos inteligíveis só pode existir como *noume-na* ou objetos problemáticos cuja existência não pode ser provada nem negada. E se os objetos inteligíveis são inadmissíveis como objetos de conhecimento positivo, o que dizer de um mundo inteligível ou totalidade de tais objetos (Dl §§32 e 34). Um tal mundo, assinala Kant na observação sobre a primeira antinomia, "não é mais que o conceito uni-

versai de um mundo em geral, em que se abstrai de todas as condições da intuição do mesmo" (CRP A 433/B 462). O uso transcendente de um tal conceito geral consideraria o mundo inteligível como estando situado fora do mundo sensível e servindo como fundamento ou modelo transcendental deste último. Essa visão de um modo geral platônica do mundo inteligível como um domínio existente por trás das aparências é rejeitada por Kant; o que é permitido é o uso transcendental do conceito em termos de uma causa inteligível que "significa apenas o fundamento, para nós puramente transcendental e desconhecido, da possibilidade da série sensível em geral" (CRP A 564/B 592).
Do ponto de vista da CRP, o único mundo inteligível admissível é o "mundo moral, em cujo conceito fazemos abstração de todos os obstáculos à moralidade" (A 809/B 837). O principal objeto desse mundo é a liberdade, a qual é, por seu turno, manifestada no "caráter inteligível" do sujeito "liberto de qualquer influência da sensibilidade" (A 541/B 569). E liberdade o que significa a "causa inteligível" que fundamenta o caráter inteligível da causalidade. Enquanto o caráter empírico da causalidade liga aparências com aparências no mundo sensível, o caráter inteligível baseia a série de causas eficientes numa "lei da causalidade" que não está sujeita à causa eficiente (A 539/B 567). Esta última é transcendental, quer dizer, uma condição da extensão do pensamento que não pode ser ele próprio um objeto de pensamento. Com isso, Kant alinha os mundos sensível e inteligível com os mundos da natureza e da liberdade, os quais ele afirma que "podem existir simultaneamente, nas mesmas ações e sem qualquer conflito, conforme essas ações se refiram a uma causa inteligível ou a uma causa sensível" (A 541 /B 569). Em FMC, o mun- \ do inteligível é identificado com o "mundo de seres racionais *(mundus intelligibilis)* como um reino de fins" (p.438, p.43) que é parcialmente habitado por seres humanos; (eles não são, entretanto, "exclusivamente membros do mundo inteligível", porquanto todas as suas ações então "se harmonizam perfeitamente com o princípio da autonomia de uma vontade pura" (FMC p.54, p.453).

mundo sensível

ver MUNDO INTELIGÍVEL

nada

ver também DETERMINAÇÃO; EXISTÊNCIA; LIMITAÇÃO; NEGAÇÃO; SER Em GN, Kant distingue entre o nada resultante de negação lógica, de acordo com o princípio de contradição, e o nada produzido por real oposição. O primeiro surge quando predicados contraditórios são afirmados do mesmo sujeito, como, por exemplo, um corpo "em movimento e também, exatamente no mesmo sentido, não em movimento". O primeiro nada é descrito como um "nada negativo que não pode ser representado" (GN p.171, p.211). No segundo nada, os dois predicados, tais como "a força motriz de um corpo numa direção e uma igual tendência do mesmo corpo numa direção oposta" (p. 172, p.211) não se contradizem logicamente mas anulam-se e resultam num nada re-presentável ou estado de "repouso". Kant ilustra esta última forma de nada como a soma de números positivos e negativos em que o cancelamento de predicados opostos produz a soma = 0. Essa noção de nada e o modelo de real negação que lhe é subjacente ressurgiram em CRP na noção de negação como determinação.
Em CRP, Kant inclui os dois conceitos de nada em sua tipologia do nada no final da "Anfibologia dos conceitos de reflexão". Os conceitos de reflexão são distinções básicas para a orientação do juízo categórico e, por meio de uma evidente reflexão posterior, Kant passa a considerar a distinção mais fundamental que consiste em apurar se o objeto de juízo é "algo ou nada". Acompanha a distinção entre algo e nada através da tábua de categorias, mostrando que o contrário do objeto das categorias quantitativas de "tudo", "muitos" e "um" é "nenhum", um *ens rationis* ou "conceito vazio sem objeto" (CRP A 290/B 347). O contrário do objeto em geral das categorias de *qualidade* é "nada" — *nihil privativum* — ou "um conceito da ausência de um objeto". O contrário do objeto em geral das categorias de *relação* é ausência de substância ou "a condição meramente formal de um objeto (como aparência)", a saber, espaço puro e tempo puro abstraídos dos objetos neles como *ens imaginarium.* Por fim, o contrário do objeto em geral das categorias de modalidade é um objeto que se contradiz logicamente a si próprio, ou o *nihil negati-vum* — o nada lógico examinado em GN. Kant observa que o *ens rationis* de quantidade não é possível, porquanto é apenas uma ficção, ainda que logicamente consistente; o *nihil negativum* de modalidade não é possível, uma vez que o conceito se suprime a si próprio. Isso deixa o *nihil privativum* de qualidade e o *ens imaginarium* de qualidade como negações decisivas que, embora não sejam elas mesmas reais, são necessárias à determinação do real.

natureza *ver também* BELEZA; CONFORMIDADE A UM FIM; ESPAÇO; LIBERDADE; MATÉRIA; MUNDO
Em P, Kant descreve a questão "como é possível em geral a natureza?" como "o ponto mais alto que a filosofia transcendental pode alcançar e para o qual também deve ser conduzida como seu limite e perfeição" (§36). Ele divide a questão em duas: como é possível a natureza em sentido *material* e como ela é possível no sentido/ôrwja/? No tocante à primeira questão, a respeito da possibilidade da natureza em seu sentido material como a "totalidade de aparências", Kant responde que ela é possível pela "constituição da nossa sensibilidade". Quanto à segunda questão, sobre a possibilidade da natureza no sentido formal "como a totalidade de regras sob as quais devem estar todas as aparências a fim de serem pensadas como unidas numa experiência", isso só é possível por meio da "constituição do nosso entendimento".
A distinção entre natureza nos sentidos material e formal é desenvolvida na filosofia crítica nas duas definições de natureza propostas na CRP: uma sublinha o seu aspecto material como "um conjunto de aparências" (A 114), a outra o seu aspecto formal na "ordem e regularidade das aparências" (A 125). Entretanto, numa nota de página para a segunda edição da CRP, Kant considera dinâmicas as definições material e formal da natureza: do ponto de vista formal, natureza "significa a conexão das determinações de uma coisa de acordo com um princípio interno de causalidade"; do ponto de vista material, é a "soma de aparências, na medida em que estas, graças a um princípio interno de causalidade, se encadeiam universalmente" (B 446). Além dessas distinções internas do conceito de natureza, Kant procede também a duas importantes distinções externas na CRP. A primeira consiste na distinção entre os conceitos de natureza e mundo: o mundo "significa o conjunto matemático de todas as aparências e a totalidade de sua síntese", ao, passo que a natureza é o mesmo mundo "considerado como um todo dinâmico" (A 418/B 446). A segunda distinção é entre as leis da natureza e as da liberdade, articuladas na terceira antinomia.
A distinção entre natureza e liberdade informa a estabelecida entre a metafísica da; natureza na primeira crítica (CRP) e a da liberdade na segunda crítica (CRPr). Nesta últi-t-ma, a liberdade da vontade é oposta sistematicamente à necessidade da natureza, e o prc4 blema fundamental da filosofia prática é apresentado como o de reconciliar así causalidades natural e livre. Num interessante desvio dessa abordagem em FMC, Kan usa o aspecto formal da natureza, ou "a existência de coisas como determinadas por 1: universal", para enunciar o imperativo categórico que assim se expressa: "Age como se′ máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, lei universal da natureza" (p.421,p.30).
O conceito de natureza é ubíquo em CJ, onde se apresenta na Parte i como o objeto da beleza natural e do sublime, assim como oferece sugestões de uma harmonia su pra-sensível de liberdade e necessidade. Na Parte II, a discussão é orientada para o rep'" dio das explicações exclusivamente mecânicas da natureza, com a defesa do ponto d vista de que "a organização da natureza nada tem de análogo a qualquer causalidade no" sa conhecida" (CJ §65). Aí, a natureza é definida como o "poder formativo" cujos prod" tos são aqueles *"no qual tudo é fim e, reciprocamente, também é meio"* (§66). O produtos desse poder formativo não podem ser entendidos através de princípios mecâni cos nem "atribuídos a um cego mecanismo da natureza" (ver §70). Com isso, Kant anM

plia o aspecto dinâmico da natureza, descrito em CRP em termos de forças e leis do movimento, a fim de englobar uma concepção da natureza como poder produtivo, dinâmico ou formativo. Faltava pouco para Schelling substituir o sujeito cognoscente da CRP pela natureza formativa e assim transformar a filosofia de Kant do sujeito pela filosofia da natureza.
'necessidade *[Notwendigkeit] ver também* APODÍCTICO; CATEGORIAS; CAUSALIDADE; DEDUÇÃO; POSTULADOS DO PENSAMENTO EMPÍRICO; TÁBUA DOS JUÍZOS/CATEGORIAS; VALIDADE
Necessidade é a terceira categoria de modalidade, derivada do terceiro juízo modal ou apodíctico, o qual corresponde ao terceiro postulado do pensamento empírico. Kant atribui ao juízo modal "uma função muito peculiar", que consiste em determinar o "valor da cópula" numa proposição a respeito do "pensamento em geral" (CRP A 74/B 100). Uma proposição como "A é a causa de B" é passível de ser entendida em termos problemáticos como "talvez seja o caso de A ser a causa de B", ou em termos afirmativos como "é o caso de A se# a causa de B", OU em termos apodícticos como "deve ser o caso de A ser a causa de B". A "função peculiar" dos juízos modais tem consideráveis implicações para as categorias derivadas deles, em particular para a categoria de necessidade. Na tábua de categorias, os grupos modais não determinam um objeto — isso só pode ser realizado no que se refere à sua quantidade, qualidade e relação—mas prescrevem, de fato, o modo como os objetos podem ser categoricamente determinados, seja em termos de possibilidade, existência ou necessidade. A categoria de necessidade é, assim, particularmente significativa porque, a par da universalidade, determina o caráter do conhecimento *apriori.*

A categoria de necessidade é particularmente problemática no tocante à segunda categoria de relação, a saber, a relação de causa e efeito. Kant referiu-se em P ao desafio apresentado por Hume quando demonstrou "de maneira irrefutável" que a razão não podia provar a necessária conexão de causa e efeito (prefácio). Kant respondeu-lhe provando que a categoria de causa e efeito não era derivada da experiência, mas uma condição *a priori* da experiência. Isso foi indicado por dois "critérios" de conhecimento *apriori,* a saber, "necessidade e rigorosa universalidade" (CRP B 4); em conseqüência, tinha de ser mostrada a validade universal e necessária da categoria de causa e efeito para que a experiência fosse considerada possível. Esses critérios foram estendidos às outras categorias, assim como a qualquer juízo *apriori* puro, incluindo o juízo moral e estético. Entretanto, como categoria, a necessidade deve demonstrar ser necessária, e isso pode ser realizado, afirma Kant, mostrando que "toda a necessidade tem sempre por fundamento uma condição transcendental" (CRP A 106). Essa condição é a "apercepção transcendental" ou a unificada, "pura, originária e imutável consciência" (A 107) que subscreve a organização da experiência em termos de categorias.
Problemas com as relações entre necessidade e causalidade já são manifestos na terceira autonomia da CRP, a qual opõe as causalidades da natureza e da liberdade. A necessidade de causalidade natural parece subentender uma negação de liberdade, ou livre causalidade, o que tem sérias implicações para a filosofia prática de Kant. A sua resolução da antinomia consiste em distinguir entre a necessidade de causalidade natural e causalidade livre. A causalidade de liberdade tem sua própria necessidade, a qual se torna evidente numa comparação dos imperativos práticos. Os imperativos hipotéticos que re-

sultam nas regras de habilidade e nos conselhos de prudência possuem uma necessidade que diz respeito aos meios necessários para se realizar determinados fins. O imperativo categórico, por outro lado, tem uma necessidade absoluta que decorre do caráter incondicional da lei moral.

negação *ver também* DETERMINAÇÃO; LIMITAÇÃO; NADA

Em GN, Kant distingue entre dois sentidos de negação: privação e falta. O primeiro é a conseqüência de uma "oposição real" em que um "fundamento de postulação" é oposto e cancelado por um outro fundamento, enquanto o segundo é a conseqüência da falta de uma base positiva (p.178, p.217). A consideração privativa da negação resulta de uma oposição real de dois fundamentos que se anulam mutuamente. A consideração da negação como falta resulta da negação lógica de acordo com o princípio de contradição, em que predicados opostos não podem estar presentes no mesmo sujeito. Em CRP, a consideração da negação lógica como sinalização de falta permanece intata, ao passo que à negação privativa é dado um campo muito mais amplo de aplicação. Kant argumenta que os conceitos de negação são derivados da realidade, e parte daí para chegar à conclusão de que eles "não são outra coisa senão limitações" da realidade. Ele infere daí que a limitação deve estar "fundada sobre o ilimitado" ou o ideal de um *ens realissimum* (CRP A 575/B 603), querendo com isso dizer que a determinação de objetos limitados só pode ser alcançada por meio da negação de uma realidade ilimitada mas também incognoscível.

nitidez ver CLAREZA

noção *ver* CATEGORIAS; REPRESENTAÇÃO

noumenon ver também APARÊNCIA; ARQUÉTIPO; COISA-EM-SI-MESMA; FENÔMENO; MUNDO INTELIGÍVEL; SENSÍVEL; SENTIDO

Em Dl (§§3, 7) e P (§32), Kant refere-se à distinção entre fenômenos e *noumena* como uma das mais antigas e nobres realizações da filosofia antiga. Em p, é evidente que está referindo-se à distinção de Platão entre o mundo aparente dos fenômenos sensíveis e o mundo inteligível "real" das idéias. Em Dl, Kant critica o "ilustre Wolff' por abolir essa distinção ao propor um contínuo entre as idéias claras do intelecto e as idéias confusas da sensibilidade. Isso causou grande prejuízo à filosofia e Kant, por conseqüência, restabelece a distinção; mas o seu restabelecimento está muito longe da distinção clássica entre o mundo real das idéias e o mundo fenomenal da sensibilidade.

A característica mais saliente dos *noumena* é que não são objetos de intuição mas problemas "inevitavelmente vinculados à limitação da nossa sensibilidade", a saber, "se não haverá objetos" para "uma intuição e um entendimento totalmente diferentes dos nossos" (CRP A 287/B 344). Essa questão — e seu corolário sobre se pode existir uma soma total de *noumena* ou um mundo inteligível — é declarada por Kant um problema incapaz de solução, seja por prova ou por refutação. A essa luz, Kant descreve em linhas gerais os usos legítimos e ilegítimos de *noumena*.

O uso ilegítimo fundamental de *noumena* consiste em atribuir-lhes objetividade, passar de "um modo de determinar o objeto apenas pelo pensamento — uma forma meramente lógica sem conteúdo" para "o que nos parece ser um modo de existência do objeto em si *(noumenon)* independentemente da intuição" (CRP A 289/B 345). Kant

identifica duas formas de objetivação ilegítima ou "uso positivo" dos *noumena* em razão teórica. A primeira é o uso transcendente dos conceitos puros do entendimento, tais como substância, poder, ação, realidade, causalidade, como se fossem eles próprios *noumena* (P §45) ou, pelo menos, aplicáveis a *noumena* (p §33). São essas as idéias transcendentais de Deus, mundo e alma analisadas na "Dialética transcendental" da CRP.

Na razão teórica, pode ser permitido aos *noumena* um uso negativo em que lhes é concedido o título de "um algo desconhecido" (CRP A 256/B 311) OU serem usados para "delimitar as fronteiras do nosso conhecimento sensível e deixar livre um espaço que não podemos preencher, nem pela experiência possível, nem pelo entendimento puro" (A 289/B 345). Seu principal uso negativo consiste em lembrar-nos a existência de limites para as categorias e que estas não são aplicadas apropriadamente a objetos não sensíveis (A 287/B 343), embora assegurando, porém, que "sobeja lugar para muitos outros objetos diferentes; e, por conseguinte, que estes últimos não devem ser negados, em absoluto" (A 288/B 344). Esta última ressalva deixa em aberto a opção de conceber os objetos noumenais ou as extensões dos conceitos de entendimento para além da intuição, uma opção que Kant adota na noção de causa noumenal empregada na solução de antinomias. Há causalidade em seu "caráter empírico" restrito a aparências, e causalidade em seu caráter inteligível — *causa noumenon* — de liberdade: o mesmo sujeito pode ser determinado num aspecto mas livre no outro (ver VPM p.291, p.l 18-19). Essa aplicação noumenal da categoria de causalidade e o objeto noumenal de liberdade marcam um ponto de transição entre as filosofias teórica e prática de Kant. Na CRPr, Kant reitera que embora ao conhecimento positivo de *noumena* fosse negada razão teórica, ele tinha, não obstante, mostrado "a possibilidade — com efeito, a necessidade — de pensá-los" a respeito, em particular, da liberdade. Acrescenta que, por razão prática, a

"lei moral" é inexplicável em termos teóricos mas aponta para "um mundo inteligível puro" e, além disso, "define-o positivamente e habilita-nos a conhecer algo dele, a saber, uma lei" (CRPr p.43, p.44).

número ver MATEMÁTICA

objetivo ver SUBJETIVO

objeto *[Ding, Objekt, Gegenstand] ver também* APARÊNCIA; COISA-EM-SI-MESMA; EXISTÊNCIA; NADA; OBJETO E SUJEITO TRANSCENDENTAIS; SER

O conceito de Kant de um objeto é extremamente sutil, embora suas nuanças com freqüência se percam na tradução indiscriminada e assistemática dos seus termos *Ding, Gegenstand* e *Objekt.* No nível mais geral de sua prática filosófica, Kant acompanha a .j distinção no direito romano entre pessoas e coisas (ver Justiniano, *Institutos*, Livros 1 e . 2). Uma pessoa "é um sujeito cujas ações podem ser-lhe *imputadas"*, ao passo que uma coisa é aquilo "a que nada pode ser imputado"; a primeira é especificada como um sujeito na posse de liberdade e espontaneidade, apto a agir de acordo com princípios, enquanto a segunda é desprovida de liberdade e espontaneidade. Um ser humano agindo em , resposta a inclinações é uma coisa, tal como o é quem seja usado simplesmente como um ' meio para os fins de outrem.

A coisa distingue-se da pessoa em função de sua passividade e falta de ação auto- :, noma e livre, e essas são características que determinam, de um modo geral, o caráter da coisa ou objeto na filosofia teórica. Entretanto, embora a coisa seja predominantemente passiva na descrição de Kant de experiência, ele tem o cuidado de distinguir entre as vá-, rias maneiras como coisas e objetos se opõem à síntese espontânea do entendimento hu-; mano. Esses diferentes modos de *coisidade* podem ser identificados pelas diferentes t palavras alemãs que Kant usa para eles — *Ding, Gegenstand, Objekt* — e os contextos em que se apresentam.

Ding é o termo que Kant emprega com menos freqüência na filosofia crítica, um fato que pode ser explicado por sua tentativa de distinguir a filosofia crítica da metafísica dogmática da escola wolffiana. O termo *Ding* foi usado por Wolff e sua escola para de-f terminar a *coisidade* metafísica; designa tudo o que é possível, mesmo que não seja real.. Os wolffianos raramente usaram, se é que o fizeram alguma vez, os termos *Objekt* e *Ge-:^ genstand,* que eram preferidos por Kant. Assim, na CRP, *Ding* apresenta-se em contextos relacionados com a *coisidade* metafísica, como na discussão da afirmação e negação, transcendentais (A 574/B 603). Kant argumenta aí, em primeiro lugar, que a afirmação, transcendental estabelece a realidade, e que só através dela pode considerar-se que os ob-, jetos possuem *coisidade,* ou que *"Gegenstànde etwas (Dinge) sind".* A afirmação transcendental estabelece também a possibilidade de negação, uma vez que "todos os

conceitos de negações são derivativos" (A 575/B 603) e, o que é mais, a possibilidade de toda a limitação, dado que Kant considera a limitação como uma forma de negação. Assim, argumenta que precisamos de um sentido geral ou "ideal" de *coisidade* em geral ou *omnitudo realitas*, a fim de perceber objetos determinados, limitados. Ele dá ao conceito dessa *coisidade* indeterminada o nome de "coisa-em-si-mesma", usando a expressão *Ding an sich* como oposta a *Gegenstand* ou *Objekt an sich.*

Kant sublinha a distinção entre *Ding* e *Gegenstand* nos postulados do pensamento empírico. Aí distingue entre o conhecimento de uma determinada existência *(Dasein),* a qual só pode ser conhecida como aparência ou "a existência de efeitos resultantes de causas dadas de acordo com as leis da causalidade" (CRP A 227/B 279) e a "existência indeterminada de coisas (substâncias) *[Dasein der Dinge (Substanzen)]* (A 227/B 279) que não podem ser conhecidas. Uma vez mais, *Ding* é sinônimo de substância metafísica e é distinto das "condições (de coisas)... que só podemos conhecer a partir de outras condições dadas na percepção, segundo as leis empíricas da causalidade" (A 227/B 280). Com estas últimas, o foco de Kant sobre o conceito da coisa ou objeto transfere-se de *Ding* para *Gegenstand* e *Objekt.*

A distinção de Kant entre *Gegenstand* e *Objekt* é crucial para a sua filosofia transcendental, embora nunca tenha sido explicitamente tematizada e totalmente obliterada na tradução de Kemp Smith da CRP. Envolve a asserção axiomática de que "as condições *de possibilidade de experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições *de possibilidade de objetos [Gegenstànde] da experiência"* (CRP A 158/B 197), e o relacionamento complexo que isso ocasiona entre conceito e intuição. *Gegenstànde* são objetos da experiência ou aparências compatíveis com os limites do entendimento e da intuição; podem ser aparências em intuição sem "estar relacionadas com as funções do entendimento" (A 89/B 122), ou "objetos da consciência" que "não se distinguem de sua apreensão" (A 190/B 235). Quando objetos *[Gegenstànde] da* experiência convertem-se em objetos *para* o conhecimento, eles tornam-se *Objekte.* O conhecimento do entendimento "consiste na relação determinada de representações dadas a um objeto *[Objekt]"*, sendo o *Objekt* descrito como "aquilo em cujo conceito está *reunido* o múltiplo de uma intuição dada" (B 137). A "intuição dada" ou *Gegenstand* é, pois, convertida num *Objekt* sob a condição

da unidade da apercepção.
As várias explicações de Kant do objeto podem, correndo o risco de subestimar suas diferenças internas, ser organizadas em termos de uma descrição coerente do objeto. Um *Objekt* específico do conhecimento cognoscível através de conceitos do entendimento necessita de um objeto da experiência ou *Gegenstand.* A existência de tais objetos, por sua vez, requer que exista *algo* em vez de nada; este último algo ou *coisidade*—*Ding*— é in-cognoscível, mas discutido em termos do metafísico *Ding an sich* ou substância. Essa leitura kantiana do objeto sublinha a afinidade da CRP com a tradição ontológica a que Kant aludiu em CRP A 247/B 303. Como ele observou em MC, "os professores de ontologia" principiam com conceitos de *"algo e nada"* mas esquecem que essa distinção já constitui uma divisão do conceito de "objeto em geral" (p.218, p.46). Assim, ele começa com o objeto em geral ou *Ding,* o qual é dividido em "algo" e "nada" por afirmação e negação transcendentais. Depois, *Ding* é ainda especificado como um objeto da experiência — *Gegenstand*— e, finalmente, como um objeto para o conhecimento — *Objekt*—, produzindo assim uma versão criticamente revista da ontologia tradicional.

objeto e sujeito transcendentais *ver também* COISA-EM-SI-MESMA; EU; INTENÇÃO; MÚLTIPLO; *NOUMENON;* OBJETO; RECEPTIVIDADE; SUJEITO; UNIDADE O objeto transcendental foi uma conseqüência teórica do fato de Kant confinar a intuição humana à receptividade de aparências e de sua convicção de que não pode haver "aparência sem haver algo que apareça" (CRP B xxvii). O objeto transcendental é postulado como aquilo que "aparece" ou o correlato para receptividade. Quando discute o objeto transcendental, Kant suspende as suas usuais distinções entre *Objekt* e *Gegenstand* e até usa, ocasionalmente, "coisa" *(Ding).* Isso é uma conseqüência da incognoscibilidade do objeto transcendental, uma propriedade que ele comparte com o *noumenon* e a coi-sa-em-si-mesma; tal como estes, pode ser pensado de acordo com o princípio de contradição, mas não pode ser conhecido como um objeto da experiência. De fato, em algumas ocasiões, principalmente na primeira edição da CRP, Kant usa as palavras *noumenon* e coisa-em-si-mesma como sinônimos de objeto transcendental (A 366, A 358, A 614/B 642). Mas embora todos os três termos compartilhem da qualidade de serem pensáveis mas não objetos da experiência, o objeto transcendental é especificamente o correlato inteligível de aparências sensíveis. Kant admite sem entusiasmo que podemos dar ô nome de "objeto transcendental à causa puramente inteligível das aparências em geral", com a restrição adicional: "mas só para termos algo que corresponda à sensibilidade considerada como uma receptividade" (A 494/B 522). Trata-se simplesmente, como foi observado antes em CRP, de uma função do requisito de que as aparências devem, como representações, representar algo que é designado por "objeto não empírico, isto é, transcendental = ' X" (A 109). *)*

Num certo número de ocasiões em CRP, Kant parece apontar algo situado além dos *'"* requisitos meramente funcionais do objeto transcendental como correlato de aparências.; São os momentos em que o objeto transcendental se converte, por metamorfose, em suV-jeito transcendental. O elo de transição é a unidade que identifica um múltiplo de intuição. Em A 6 13/B 641, Kant não se limita à descrição do objeto transcendental que "serve de fundamento às aparências" e que, portanto, "é para nós indecifrável", para ir mais além e dizer que essa é a razão "pela qual a nossa sensibilidade está submetida a certas, condições supremas e não a outras". Isso pode ser colocado a par de seu comentário anterj rior no sentido de que o objeto transcendental "apenas exprime o pensamento de um ob< jeto em geral, de acordo com diferentes modos [de intuição]" (A 247/B 304). Kant nã&i quer dizer com isso que o objeto transcendental determina o nosso modo espa-> ço-temporal de intuição, mas que ele oferece "a unidade do pensamento de um múltiplo em geral", independentemente do modo de intuição. Essa unidade, entretanto, converte-se ulteriormente na propriedade do "sujeito transcendental" ou "um algo em geral"*t* significado pela expressão "eu" que forma o veículo para toda e qualquer experiência.: Fornece a condição mais fundamental da experiência, a qual consiste na capacidade de< unidade das diversidades de intuição.

obrigação *[Verbindlichkeit] ver também* DEVER; DEVER-SER; IMPERATIVO; IMPERATV VO CATEGÓRICO; JURISPRUDÊNCIA; LEI; MANDAMENTO ;

Em FMC, Kant define *obrigação* como a "dependência de uma vontade que não é absolu tamente boa do ponto de vista do princípio de autonomia" e especifica como *dever* "a necessidade objetiva de uma ação determinada por uma obrigação" (p.439, p.44). Aqui, a

obrigação denota a condição dependente da vontade, ao passo que dever se refere à necessidade de agir de acordo com a obrigação. Isto é confirmado porCRPr, onde obrigação é definida como a dependência geral da vontade humana da lei moral e dever como "a coerção a uma ação que é decorrente dela" (p.32, p.32). Em MC, Kant sustenta essa noção geral de obrigação e dever, a par de uma ampliação do conceito de obrigação a fim de incluir direitos. Com respeito à definição mais ampla, obrigação apresenta-se como "a ne-. cessidade geral de uma ação livre sob a égide de um imperativo categórico", ao passo que dever é "aquela ação à qual alguém está obrigado". Kant conclui daí que, embora haja somente um dever para desempenhar uma ação, existem numerosas formas possíveis de obrigação (MC p.222, p.49), mas esse dever e essa obrigação não podem entrar em conflito, porquanto ambos são necessários (p.224, p.50). A obrigação informa não só o dever mas também os direitos, dado que estes últimos serão explicados por Kant em função "da capacidade de colocar outros sob obrigação" (p.239, p.64).

O exame por Kant das relações entre obrigação e direitos é formulado predominantemente em termos de direito privado, ou obrigações recíprocas dos indivíduos, e raras vezes remete-se à obrigação política. Menciona esta última em MC quando discute a obrigação do chefe de estado para com as leis do organismo soberano, mas isso é, em grande parte, um comentário marginal (p.317, p.128). A razão para essa ênfase sobre a obrigação privada em vez da política pode ser obtida na leitura do comentário crítico de Kant ao livro do wolffiano Hufeland, *Grundsatz des Naturrechts* ("Princípio do direito natural"), de 1786. Kant critica Hufeland por preferir, à maneirawolffiana, o princípio de aperfeiçoamento dos seres humanos, se necessário pela força, em vez do respeito a direitos e obrigações derivados da forma de livre arbítrio. Kant, portanto, desejou basear a obrigação política nos direitos dos indivíduos uns contra os

outros e, por extensão, contra o estado, e derivar esses direitos de uma obrigação fundamental de obediência à lei moral. Com esse argumento, ele abalou a posição wolffiana, a qual derivava os direitos e obrigações individuais da obrigação fundamental do estado de promover o bem-estar geral.
ontologia Neologismo criado no século XVII, foi usado no início para descrever a "metafísica geral" que precedeu a "metafísica especial" da cosmologia, psicologia e teologia. Dizia respeito, nas palavras de Wolff (1719), aos "Primeiros princípios do conhecimento e das coisas em geral" e preparou o terreno para o conhecimento de coisas tais como o mundo, a alma e Deus. Para Baumgarten, em sua influente *Metaphysica* (1739) wolffiana, a ontologia era a "ciência dos predicados das coisas em geral" (§4). Durante a maior parte de sua vida professoral, Kant lecionou de acordo com o texto de Baumgarten, se bem que, para fins didáticos, não seguisse a ordem de exposição desse autor, a qual começa com a ontologia (que constitui a parte mais preponderante da metafísica de Baumgarten). Conforme Kant explicou *cm Anúncio da Organização de suas Lições* ... para 1765-66, suas aulas sobre metafísica começam com a psicologia empírica, passam depois a tratar de cosmologia e só então chegam à ontologia e, por fim, à psicologia racional e teologia (p.309, p.295).
O interesse pela ontologia nas lições de metafísica assegurou um lugar de destaque para as preocupações ontológicas na agenda crítica de Kant. Com efeito, a arquitetura da CRP segue criticamente de perto a da metafísica wolffiana, com as três seções de metafísica especial examinadas na "Dialética transcendental" e a ontologia na "Analítica trans-

cendental". Kant refere-se explicitamente à substituição do "orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em forma de doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *apriori* das coisas em si" (CRP A 247/B 303) pelo mais modesto nome de "mera analítica do entendimento". Ele quis dizer com isso que os princípios da analítica transcendental são "meramente regras para a exposição de aparências" e não se ocupam das coisas em geral mas tão-só dos objetos da experiência. Em escritos subseqüentes, Kant referiu-se simplesmente à analítica transcendental como ontologia; assim, em VPM, a ontologia é descrita como "a ciência que compreende um sistema de todos os conceitos e princípios do entendimento, mas somente na medida em que abrangem objetos dados pelos sentidos e podem ser, portanto, justificados pela experiência" (VPM p.260, p.53) ou que contêm "os elementos de um conhecimento humano *apriori*, conceitos e princípios fundamentais" (p.315, p.161).
Os fundamentos ontológicos da "Analítica transcendental" da CRP foram redesco- _ bertos no século xx por pensadores alemães da estirpe de Heimsoeth (1956) e Heidegger (1929). Suas obras recuperaram aspectos do pensamento de Kant que se haviam perdido ; sob as interpretações epistemológicas dos neokantianos em fins do século XIX. Um exemplo são as múltiplas maneiras como Kant falou da "coisa" ou objeto. Suas distin- -ções entre *Ding, Objekt* e *Gegenstand* perderam-se nas leituras epistemológicas dos neokantianos, e também são quase imperceptíveis numa tradução neokantiana como a de, Kemp Smith. Puderam ser reconhecidas e receber sua significação apropriada em ver-; soes sensíveis aos antecedentes ontológicos da filosofia critica. As interpretações onto-; lógicas de Kant aumentaram o reconhecimento do lugar que ele ocupa na história da" filosofia, assim como aprofundaram o nosso entendimento das relações entre as várii partes de sua filosofia.
opinião *[doxa, opinio, Meinung] ver também* ASSENTIMENTO; CONHECIMENTO; FÉ; ILUSÃO; VERDADE
Classicamente, opinião opõe-se a verdade e está situada dentro de uma série adicional d oposições, como devir-ser *[becoming-being]*, conhecimento-sensação. Em Parmenide opinião *(doxa)* está confinada à sensação *(aisthesis)* do domínio do devir, ao passo que saber *(noesis)* refere-se ao conhecimento do domínio imutável do ser. Na *Repúblic* Platão desenvolve uma divisão internamente mais articulada que situa a opinião entre conhecimento da idéia verdadeira e a ignorância do irreal (Platão, 1961, *Rep.* 478] Embora a opinião permaneça confinada às coisas sensíveis, também é dito que inclui saber comum. Mais adiante na *República*, Platão divide ainda a opinião em "crença" "pensamento pictórico", sublinhando as relações entre opinião, ilusão e saber comum» Em muitas ocasiões, Kant mantém a oposição entre opinião e verdade, como : Prefácio de CRP, onde distingue entre opinião e certeza. Entretanto, é de uma absolu coerência quando, em CRP (A 822/B 850 e ss.), CJ (§91) e L (pp.570-6), adota implici mente o esquema tripartido de Platão ao contrastar opinião com verdade e crença co: uma das três formas em que pode sustentar-se um juízo como verdadeiro *(Fürwahrh-ten).* As três formas são distinguidas de acordo com o grau de convicção, o qual é, p sua vez, dividido em termos de "suficiência subjetiva" ou *"convicção* (para mim pr prio)" e "suficiência objetiva" ou *"certeza* (para todos)" (CRP A 822/B 850). Saber ou t mar um juízo por verdadeiro é subjetiva e objetivamente suficiente; um juízo de crença

considerado subjetivamente suficiente mas objetivamente insuficiente, enquanto um juízo de opinião é insuficiente, tanto objetiva quanto subjetivamente.
Em CJ, a distinção tripartida estende-se aos três objetos de juízo: matérias de fato, crença e opinião. As matérias de fato "respondem a concepções cuja realidade objetiva pode ser provada", as matérias de crença às que podem ser "pensadas *apriori"* mas "cuja realidade objetiva não pode ser provada de maneira nenhuma", como a existência de . Deus ou o *summum bonum* (sumo bem), ao passo que as matérias de opinião são aqueles "objetos pertencentes ao mundo sensível mas dos quais é impossível um conhecimento empírico *para nós,* por causa do grau de conhecimento empírico que possuímos ser o que é" (CJ §91). Os exemplos de Kant de objetos opináveis são o "éter" e a "vida extraterrestre", e apontam para uma diferença crucial entre o entendimento clássico de opinião e o dele. Para Kant, a opinião, na medida em que está limitada à experiência sensível, não é, portanto, ilusória; ela é, pelo contrário, provável mas, como conhecimento, ainda é insuficientemente convincente ou certa (CRP A 775/B 803).
O status provisório dos juízos de opinião é confirmado em L, onde Kant distingue as três formas de assentimento em função das modalidades próprias de seus respectivos juízos: certos juízos de fato são apo-dícticos, os juízos convincentes de crença são assertóricos, ao passo que os juízos de opinião são problemáticos. A opinião é um "juízo preliminar", "uma consciência vaga de verdade" de que não podemos prescindir quando formulamos juízos; é "aquilo que considero ser problemático na consciência do meu juízo" (L 570-6).
oposição *ver* CONCEITOS DE REFLEXÃO
Opus postumum Este título foi dado aos manuscritos sobreviventes de uma incompleta obra em curso que data da década de 1790. Em cartas para Christian Garve e J.G.C.C. Kiesewetter, de 21 de setembro e 19 de outubro de 1798, respectivamente, Kant descreve seus esforços para produzir uma obra que liquidará

"a conta por pagar de minha filosofia inacabada", preenchendo a "lacuna" que "subsiste na filosofia crítica" (CFI p.251-2). Dá a esse projeto o título operacional de " Transição dos fundamentos metafísicos da ciência natural para a física", mas o estado de sua concentração mental e saúde nos anos finais de sua vida impediram-no de ver a obra no prelo. Após uma controvertida história editorial, foi publicada em 1882 uma primeira e imperfeita versão do manuscrito, sendo editada em 1993 a primeira tradução inglesa (incompleta), quase dois séculos depois de ter sido escrita.
O conteúdo de OP desafiou muitas idéias recebidas acerca da filosofia crítica, sobretudo a afirmação de que ela estava concluída com a publicação da terceira crítica (CJ). A obra também desafia o saber convencional a respeito da ruptura entre as fases crítica e pré-crítica na autoria de Kant, pois nela muitos temas pré-críticos, em particular o de posicionamento, voltaram a ter um lugar destacado. Em termos gerais, o conteúdo de OP passa de um certo número de reflexões sobre os problemas de força atrativa e repulsiva para uma redefinição do sujeito que se posiciona a si mesmo e, finalmente, para uma reafirmação do próprio sistema de filosofia transcendental.
A primeira série de problemas discutidos em OP diz respeito à transição da ciência da natureza considerada sistematicamente como "o movível no espaço (matéria) sob as teis do movimento, de acordo com conceitos *apriori"* (OP p.524, p.36) em PM para a "fí-

sica" ou natureza considerada de acordo com "princípios empíricos". A transição dos fundamentos metafísicos da ciência natural para a física requer um certo número de "conceitos intermédios" (p.476, p.40) que especificam empiricamente a operação das forças de atração e repulsão. Entretanto, a busca desses conceitos obrigou Kant a reconsiderar temas básicos tais como espaço, tempo, movimento e livre arbítrio e, na esteira desses, a reexaminar também a natureza do sujeito pensante e voluntarioso. A discussão renovada do sujeito levou Kant a reapresentar os temas pré-críticos de posicionamento e auto-afecção, e a avançar destes para um reexame do lugar da humanidade entre Deus e o mundo. Assim, do interesse em identificar os "conceitos intermédios" de uma transição de PM para a física, o manuscrito passa a reavaliar a extensão e o significado da filosofia transcendental. Por conseguinte, Kant observa que as transições em jogo não são apenas as de PM para a física, mas também da "física para a filosofia transcendental" e da filosofia transcendental para o sistema de natureza e liberdade"; essas transições são concluídas na "conexão universal das forças vivas de todas as coisas em relação recíproca: Deus e o mundo" (p.18, p.224).

Quando interpretados do ponto de vista de OP, o desenvolvimento e o resultado final da filosofia de Kant são vistos sob uma luz estranha e, para alguns, perturbadora. Talvez por essa razão o derradeiro manuscrito tenha sido considerado mais como fruto da senilidade de Kant do que como um legítimo desenvolvimento e aprofundamento da filosofia critica. Existem certamente muito poucas leituras da palavra de Kant que tomem, como ponto de partida o OP (com exceção de Lehmann, 1969), o que é lamentável, uma • vez que o texto pode potencialmente esclarecer muitas das lacunas e pontos de continuidade não só entre a filosofia crítica e pré-crítica mas também entre a filosofia crítica e suas sucessoras.

organon ver CÂNONE

orientação *ver também* CÂNONE; CONCEITOS DE REFLEXÃO; CONTRAPARTIDA INCON-J ORUENTE; JUÍZO; SENTIDO COMUM/SENSO COMUM :'

Os escritos de Kant estão repletos de metáforas de orientação extraídas da navegação " da cartografia, mas o conceito significa para ele muito mais do que uma conveniente ffe gura de retórica. Se a filosofia crítica é lida como um cânone epicurista para distin entre juízos teóricos, morais e estéticos corretos e incorretos, então toda a filosofia Kant pode ser interpretada como um exercício na orientação do juízo. A noção de ori tação é utilizada em filosofia teórica para pronunciar um juízo acerca do uso especula vo da razão no tocante ao supra-sensível. Em L, a orientação é descrita como o uso *sensus communis* como "pedra de toque para descobrir os equívocos do uso artificial entendimento" (L p.563). No ensaio "O que significa orientar-se no pensamento (1786), Kant traça uma analogia entre a orientação no espaço por meio da diferença s tida entre esquerda e direita e a orientação no domínio supra-sensível pelo "sentime de uma necessidade que é inerente à própria razão" (SOP p. 136, p.240). É possível ser or' entado no pensamento pela necessidade de razão mediante o reconhecimento do "fun'_ mento subjetivo para pressupor e aceitar algo que a razão não pode permitir-se conhec em bases objetivas" (p. 137, p.240-1). Essa orientação reconhece o valor das idéias da r zão como princípios regulativos, embora negando que correspondam a objetos. Ain

que Kant se concentre nesse ensaio nas relações entre as necessidades de razão e os conceitos de entendimento, a noção de orientação é também central para as relações entre sensibilidade e entendimento que são determinadas pelo "tópico transcendental" discutido em "Conceitos da razão pura" na CRP. Também é evidente na explicação sobre o modo de comprovar máximas no que se refere à sua adequação como princípios de ação moral na filosofia prática.

origem *[Ursprung] ver também* APERCEPÇÃO; AQUISIÇÃO; ESPONTANEIDADE; "EU PENSO"; GÊNIO; MAL; PURO

Kant define origem em RL como "a derivação de um efeito de uma primeira causa" e distingue entre origem na *razão* e origem no *tempo.* A primeira trata da mera existência de um efeito, a segunda de sua ocorrência "como um evento [relacionado] com sua primeira causa no tempo" (RL p.39, p.35). Na base dessa distinção Kant separa a origem racional do mal na liberdade humana da origem temporal de atos malévolos. Em CPR, Kant usa a noção de origem racional para distinguir a "apercepção original" *(ursprunglich)* ou seu sinônimo "apercepção pura" da "apercepção empírica". A "unidade sintética original da apercepção" é produzida num ato de espontaneidade ou "eu penso", o qual, embora "deva ser capaz de acompanhar todas as outras representações... não pode ser ele próprio acompanhado por nenhuma outra representação" (CRP B 132). O "eu penso" é uma "origem racional" ou um efeito que acompanha toda a experiência, mas aquele cuja causa não pode ser localizada em termos de experiência. Assim, a origem serve como um importante elo entre a ênfase sobre a espontaneidade que informa a descrição da experiência na filosofia teórica e a ênfase sobre a liberdade e a autonomia na filosofia prática. Foi como tal que se tornou proeminente no neokantismo de Marburgo, em fins do século xix, sobretudo nas influentes interpretações de Kant por Hermann Cohen (1871,1902).

originalidade *ver* GÊNIO; IMAGINAÇÃO; IMITAÇÃO otimismo *ver* ESPERANÇA; HISTÓRIA; TEODICÉIA

P

paixão *[Leidenschaft] ver também* AFETO; INCLINAÇÃO; LIBERDADE; MAL; SEXO Kant descreve as paixões como as incuráveis "chagas cancerosas para a razão prática pura", as quais "pressupõem uma máxima do sujeito, a saber, agir de acordo com uma finalidade prescrita... pela inclinação" (A § 181). Em RL e A, apresenta uma genealogia dos afetos, a qual descreve como nasceram as paixões. Ele começa com a propensão *(Hang)* para um determinado deleite impelido por instinto (RL p.28, p.24), a qual "precede a representação do seu objeto" (A §80); quando se cede à propensão, esta "desperta no sujei-] to uma *inclinação* para ela" (RL p.28, p.24). A paixão sucede ao desenvolvimento de uma -| inclinação como renúncia do sujeito ao "domínio sobre si mesmo" (ibid.) e elevação do 1 objeto de inclinação ao status de objeto de uma máxima da vontade. As paixões distin-1 guem-se, portanto, dos afetos, os quais são rapidamente estimulados e consumidos, uma: vez que elas consistem em "inclinações duradouras" sobre as quais o espírito formou; princípios. Quando o objeto de uma paixão é contrário à lei, a adoção dela numa máxima: para a vontade é malévola e resulta em vício. Kant distingue, ainda em A, entre paixões, inatas de "inclinação natural" e paixões adquiridas, "resultantes da cultura da espécie hu-(mana". A primeira variedade inclui as "paixões candentes" por liberdade e sexo, en quanto a segunda inclui tais "paixões frias" como a ambição, a sede de poder e a avareza.' (A §81).

paralogismo *ver também* ÂNIMO; "EU PENSO"; IDENTIDADE; INFERÊNCIA; PESSOA} PSICOLOGIA; SUJEITO !

Na *Poética,* Aristóteles definiu o paralogismo como o processo de inferir falsamente a ver« dade de um antecedente a partir da verdade de uma premissa conseqüente: "Sempre qiM uma coisa A é ou acontece, uma coisa conseqüente B também é ou acontece, o que induz oi homens a pensar que, se B é, então A também é—mas essa é uma falsa conclusão" (Aristó"[1] teles, 1941,1460a, 21). Kant amplia isso para definir um paralogismo *lógico,* o qual "coo' siste na falsidade de um raciocínio quanto à forma, seja qual for o seu conteúdo", e ufl! paralogismo *transcendental,* que é aquele que "tem um fundamento transcendental, indU" zindo-nos a estabelecer uma conclusão formalmente inválida" (CRP A 341/B 399). Os para-logismos psicológicos da dialética transcendental exemplificam o segundo. Neles, Karf mostra como o fundamento transcendental do pensamento, o "Eu penso" (o B conseqüentí de Aristóteles), é a base para ilações a respeito da substancialidade, simplicidade, identida de e relações da alma ou substância pensante (o "A antecedente"). Kant argumenta que *i*

ilação da condição formal de pensamento para uma substância de pensamento é paralogís-tica e dá origem às idéias dialéticas da psicologia racional.

parte *ver* ANTINOMIA DA RAZÃO PURA; CONTINUIDADE; DIVISIBILIDADE; MÔNADA; SIMPLICIDADE

paz *[Friede] ver também* ESCRITOS POLÍTICOS; FEDERAÇÃO DE ESTADOS; GUERRA Em MC, Kant descreveu a paz perpétua como o "sumo bem político" e uma idéia de razão prática em relação à qual "devemos agir como se fosse algo real, embora talvez não o seja" (MC p.354, p. 160). É definida em MC e PP como um "fim de hostilidades", quer entre seres humanos no estado de natureza ou entre nações num estado de guerra. Embora tenha de ser obtida "por reforma gradual de acordo com princípios firmes" (MC p.355, p. 161), também é, nas palavras de PP, *"garantida* nada menos do que pela grande artista que é a própria *Natureza"* (PP p.360, p. 108), a qual é revelada no plano deliberado, seja do destino ou da providência, "de produzir a concórdia entre os homens, mesmo contra a vontade deles e, na verdade, por intermédio de sua própria discórdia" (ibid.). Em PP, Kant apresenta os "princípios firmes" que tem em mente na forma de um tratado com duas seções e um apêndice. Na primeira seção, apresenta os "artigos preliminares" de uma paz perpétua entre estados sob a forma de leis proibitivas. Estas previam a exclusão de cláusulas secretas em tratados entre estados para guerras futuras, a proibição da aquisição por quaisquer meios de um estado por um outro, a gradual abolição de exércitos re-gulares, a proibição de elevar a dívida nacional para os fins de conflitos externos, não-interferência e respeito às leis da guerra. Na segunda seção de artigos definitivos, Kant estipula que todos os estados serão republicanos, que o direito das nações será baseado numa federação de estados livres, e que o direito cosmopolita será limitado às condições de hospitalidade universal.

pecado original *ver* DEUS; LIBERDADE; MAL; TEOLOGIA

pensar *[Denken] ver também* ASSENTIMENTO; CONHECIMENTO; "EU PENSO"; JUÍZO; SABER Pensar *{Denken)* é distinto de saber *(Wisseri)* e conhecer *(Erkenntnis),* embora essas distinções não sejam observadas em tradução, nem sejam uniformemente respeitadas por Kant. Pensar consiste em "unir representações numa consciência" — esta última uma descrição de juízo; "portanto, pensar é tanto quanto julgar" (P §22). Como tal, é uma atividade própria do entendimento, pois "pela simples intuição nada é pensado" (CRP A 253/B 309). A unificação de representações realizada em pensamento é baseada na espontânea e pura apercepção do "eu penso", a qual é também denominada a "unidade *transcendental* da

autoconsciência", a qual indica "a possibilidade de conhecimento *a priori* a partir dela" (CRP B 132). Embora num ponto Kant afirme que "o pensar é conhecer através de conceitos" (CRP A 69/B 94), parecendo sugerir que o pensamento é uma forma de conhecimento, por outro lado faz sistematicamente a distinção entre eles. Para conhecer um objeto "devo ser capaz de provar a sua possibilidade, seja pelo testemunho da experiência a partir de sua realidade, seja *a priori* pela razão. Mas posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo" (CRP B xxvi). Assim, é possível pensar coisas-em-si-mesmas mas não as conhecer, uma vez que, como Kant

"lembra" aos seus leitores, "as categorias *no pensamento* não são limitadas pelas condições da nossa intuição sensível, mas têm um campo ilimitado" (CRP B 166). Também é possível, é claro, que o pensamento seja compatível com o conhecimento, como no caso de juízos *apriori* sintéticos, onde "o pensamento é o ato de referir a um objeto uma intuição" (CRP A/B 304). Tal pensamento deve preencher as condições para a subsunção de in-tuições em conceitos e seus objetos estão, por conseguinte, restritos aos de uma experiência possível.

percepção *[Wahrnehmung] ver também* ANTECIPAÇÕES DA PERCEPÇÃO; CONHECIMENTO; INTUIÇÃO; JUÍZO; PENSAMENTO
As percepções são diversamente descritas em CRP como aparências "combinadas com uma consciência" (A 120), "representações acompanhadas de sensação" (B 147) e sensações "das quais estamos conscientes" (A 225/B 272). São descritas como "intuições empíricas" ou "aquilo que é imediatamente representado, pela sensação, como real no espaço e no tempo" (B 147), assim como "consciência empírica" ou "uma consciência na qual a sensação será encontrada" (A 166/B 207). Assim, as percepções têm participação tanto na sensação quanto na consciência, uma ambigüidade que assegura a possibilidade da experiência ao permitir que a distinção entre consciência e sensibilidade seja i observada e suspensa. Pois se as percepções fossem exclusivamente sensíveis, então não poderiam ser ordenadas pelas categorias; mas se fossem exclusivamente geradas pela ■■■ consciência, nesse caso não poderiam relacionar-se com objetos dos sentidos. Em conse- , qüência, a percepção também se encontra numa relação complexa com as formas de in- f tuição, espaço e tempo. Estas "residem em nós como formas de nossa intuição sensível,*)* antes mesmo que qualquer objeto real, determinando o nosso sentido através da sensa-: ção, tenha nos possibilitado representar o objeto sob essas relações sensíveis"; mas paraf que elas representem esse objeto, devem "pressupor, necessariamente, a percepção" (A; 373). Neste caso, muito embora sejam anteriores a um objeto, as formas de intuição pres- supõem, não obstante, a percepção ou "a realidade de algo no espaço" (A 373).

perfeição *[Vollkommenheit]* Foi contra este conceito central na filosofia wolffiana qué Kant definiu muitas de suas posições características. Em sua metafísica (1719), Wolff definiu perfeição como a "harmonia de uma diversidade" (§ 152), a qual pode ter sua origem num fundamento comum (§§153-6). Todo o sistema wolffiano foi organizado em torno do princípio de promoção da perfeição, quer da perfeição do conhecimento, da perfeição de si mesmo ou da perfeição social. Desde as primeiras etapas de sua carreira, Kant criticou esse princípio e, nas três críticas, rejeita-o de maneira inequívoca como um" princípio de juízo. Em CRP, argumenta contra a perfeição do conhecimento com base naí limitações inerentes do saber humano em face de aparências no espaço e no tempo; e FMC e CRPr, rejeita a perfeição moral como princípio heterônomo de juízo prático; eii quanto em CJ opõe perfeição e o agradável como princípios igualmente inadequado para o juízo estético do gosto. Em seus últimos escritos políticos, Kant rejeita também perfeição como princípio de juízo político, principalmente porque coloca os cidadão sob a tutela do estado, conferindo-lhe o poder de decidir para os seus cidadãos o que s< melhor para promover seu bem-estar ou perfeição.

permanência *ver* ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA; IMORTALIDADE; SUBSTÂNCIA I

pessoa *ver também* HUMANIDADE; IDENTIDADE; PARALOGISMO; PSICOLOGIA; SUJEITO No terceiro paralogismo da personalidade em CRP, Kant define uma pessoa como "o que tem consciência da identidade numérica de si próprio em tempos diferentes" (A 361). Argumenta ser falacioso inferir da unidade do sujeito pensante a existência de uma personalidade que perdura através do tempo. Dentro dos limites da filosofia teórica, somente a "personalidade psicológica" pode legitimamente ser um objeto de conhecimento, a . saber, "a capacidade da pessoa para ter consciência da própria identidade em condições diferentes da sua existência" (MC p.223, p.50). Não obstante, o conceito da pessoa "é necessário e suficiente para o uso prático" (CRP A 365). Aí, a personalidade é o terceiro e mais elevado dos "elementos no caráter e destino fixos do homem", depois da animalidade e da humanidade. É uma predisposição para ser "um ente racional e, ao mesmo tempo, *responsàver* (RL p.26, p.21). Um ser dotado de razão, argumenta Kant, não determinaria necessariamente a sua vontade mediante a mera representação para si mesmo da propriedade de suas máximas para serem leis morais. Entretanto, um ser responsável e racional possui "respeito para com a lei moral, *como um motivo para si suficiente do arbítrio "* (RL p.27, p.23). Da premissa de responsabilidade decorrem duas conseqüências práticas: a primeira é o postulado prático da imortalidade da alma (CRPr p. 123, p. 127), a segunda é que "uma pessoa não está sujeita a quaisquer outras leis além daquelas que a si mesma impõe" (MC p.223, p.50). Assim, para que uma pessoa seja propriamente responsável, elas devem ser postuladas como imortais e autônomas.

poder *[potentia, Gewalt, Macht] ver também* FORÇA; IMPULSO; POSSE Poder é o termo usado para traduzir as palavras alemãs *Macht* e *Gewalt* e a latina *potentia.* Os três termos, entretanto, têm diferente significado e são usados em diferentes contextos. *Macht* é definido na "Analítica do sublime" em CJ

como um "poder superior a grandes obstáculos", o qual é possuído pela natureza quando considerada unicamente num juízo estético (§28). A natureza tem poder sobre nós mas não domínio *{Gewalt)*, porquanto o domínio é um poder "que é superior àquilo que possui poder" (§28). Quando Kant discute o poder político legítimo, refere-se inevitavelmente a *Gewalt,* como em CJ §83, quando se refere a uma autoridade legítima como a *"gesetzmàssige Gewalt";* entretanto, se o contexto é o de rebelião contra o estado, o poder do estado é a sua *Macht,* como em TP, onde é usada para referir-se ao "poder legislativo" *("gesetzgebende Macht"),* o qual não pode ser combatido por súditos rebeldes, ou em MC, onde no mesmo parágrafo legitima o poder supremo como *Gewalt* mas que, quando resistido, converte-se em poder absoluto — *"Machtvollkommenheit"* (MC p.372, p. 177). *Potentia* é ainda um outro sentido de poder, referindo-se desta vez à capacidade física para usar um objeto; como tal, constitui a base da posse física ou *possessio phaenomenon.*
polêmica ver DISPUTA
posse *[possessio, Besitz] ver também* AQUISIÇÃO; CASAMENTO; CONTRATO; DIREITO; PROPRIEDADE
Posse é definida em MC como a "condição subjetiva de qualquer uso possível" (p.245, P-68) e está dividida em posse "sensível" e posse "inteligível", *ou possessio phaenomenon* e*possessio noumenon.* A primeira é posse mediante a detenção de um objeto externo no espaço e no tempo, enquanto a segunda é a "posse legítima" que não está restrita à de-

tenção física de um objeto. Esta última é justificada, ou dela é admitida uma dedução, de acordo com um postulado da razão prática que diz ser "um dever legítimo agir para com os outros de modo que o que é externo (usável por eles) possa vir a ser também de uso próprio" (uma máxima de acordo com o imperativo categórico), mostrando assim que o conceito de posse externa pressupõe a posse inteligível (MC p.252, p.74). A posse é tratada, pois, como um juízo *a priori* sintético que combina a detenção física de um objeto com a justificação inteligível para o fato de o possuir. Além disso, ao distinguir entre posse sensível e inteligível, Kant está apto a resolver a antinomia da posse. Isto é considerado nos seguintes termos: tese: é possível ter algo externo como meu, sem possuí-lo; antítese: não é possível ter algo sem estar na posse disso. A resolução de Kant da antinomia consiste em expor os sentidos equívocos em que posse é usada na tese e na antítese.

A definição de posse dada por Kant em MC é importante para elucidar a metáfora da posse de conceitos em CRP. Refere-se a isso em MC quando descreve como se sustentou a existência de uma intuição *a priori* subjacente num dado conceito, a fim de se formular um juízo sintético e assim suplementar a posse sensível de um objeto na intuição. A posse de conceitos é expressa pela questão de fato *(quidfacti)* com referência à posse sensível, e pela questão de direito *(quid júris)* com referência à posse inteligível (CRP A 84/B 116). A justificação desta última requer uma dedução em MC e CRP a fim de estabelecer seu título legal.

possibilidade ver CATEGORIAS

postulado *[hypothesis, Postulai] ver também* AXIOMA; DEFINIÇÃO; DEUS; IMORTALIDA- 5 DE; LIBERDADE; PRINCÍPIO í

Nos *Segundos analíticos* (1941, 76a, 31-77a, 5), Aristóteles apresenta os postulados, *&'* par de axiomas e definições, como sendo princípios indemonstráveis do saber demonstrativo. Os axiomas são princípios indemonstráveis comuns a todas as ciências, as definições enunciam as características peculiares de cada ciência, enquanto os postulados»' são proposições de fato "de cuja existência depende a existência do fato inferido" (1941,, 76b, 39). Os três princípios do saber podem ser ilustrados pelos *Elementos de geometria* de Euclides, cujo primeiro axioma enuncia a verdade genérica de que "Coisas que são iguais à mesma coisa são também iguais entre si", cuja primeira definição estabelece a característica do ponto geométrico como "aquilo que não tem parte", e que postula que para objetos geométricos existirem deve ser admitida a possibilidade de "traçar uma linha reta de qualquer ponto para qualquer ponto" (ver Euclides, 1956).

O uso por Kant do postulado mantém-se dentro da ortodoxia aristotélica, considerando-o uma especificação processual necessária ao conhecimento demonstrativo "fato inferido". Em L, ele define-o como "uma proposição prática, imediatamente certa» ou uma proposição fundamental que determina uma ação possível, da qual se pressup que a maneira de executá-la é imediatamente certa" (L p.607). O termo é usado em file sofia teórica para descrever os princípios modais dos "postulados do pensamento empírico — a especificação processual da relação entre o entendimento e a síntese d aparências. Sua principal aplicação, entretanto, é na filosofia prática.

Em L, Kant refere-se a "postulados teóricos para os fins da razão prática" e enumera-os como a existência de Deus, liberdade e a existência de um outro mundo (p.608).

Estes reaparecem em CRPr, com "um outro mundo" substituído por "imortalidade", como os "três postulados da razão prática pura". São as "condições necessárias para obediência" de um ser finito à lei moral que determina a sua vontade. Devem ser postuladas a fim de estabelecer o respeito reverente à lei moral e a possibilidade de sua concretização. A imortalidade deve ser postulada a fim de satisfazer "a condição praticamente necessária de uma duração adequada ao perfeito cumprimento da lei moral"; a liberdade para a condição de "independência do mundo sensível e da capacidade de determinação da vontade do homem pela lei de um mundo inteligível"; e Deus pela pressuposição do "sumo bem independente" (CRPr p.131, p.136).

Kant também segue Aristóteles ao considerar os postulados como indemonstráveis. Ele corrobora assim a sua crítica das tentativas para *conhecer* tais seres como Deus, o mundo e a alma na "Dialética transcendental" de CRP, ao passo que as justifica em CRPr como condições "da possibilidade do objeto de uma vontade determinada por essa lei" (p. 133, p. 138). Numa frase paralela à definição de Aristóteles dos postulados acima citados, Kant afirma que eles são "postulados através da lei moral e no interesse desta" (p.131, p.133). São declarações das quais depende a existência da lei moral, mas que derivam sua própria validade da existência dela.

Os sucessores de Kant, primeiro Hegel e mais adiante Nietzsche, não puderam aceitar os postulados. Eram, para eles, em termos de Aristóteles, "hipóteses ilegítimas", e Nietzsche até mesmo considerava-o como o castigo aplicado a Kant por ter concebido o imperativo categórico que o "extraviou — e outra vez o levou de volta para 'Deus', 'alma', 'liberdade' e 'imortalidade', igual a uma raposa que se extravia e volta para a sua jaula. No entanto, havia sido sua força e esperteza que tinham arrombado essa jaula!" (Nietzsche, 1882, §335).

postulados do pensamento empírico *[Die Postulaten des empirischen Denkens] ver também* CATEGORIAS; FENOMENOLOGIA; MODALIDADE; PRINCÍPIO Os postulados do pensamento empírico são o grupo de princípios que servem como regras para o emprego das categorias de modalidade. A par dos "axiomas da intuição", "antecipações da percepção" e "analogias da experiência", eles compreendem o "sistema de princípios do entendimento puro" na CRP e são também descritos em P como os "princípios fisiológicos". Embora classificados com as analogias como princípios "dinâmicos" opostos aos "matemáticos", os postulados diferem dos outros três conjuntos de princípios. Estes são respostas ao problema dos modos como as aparências devem relacionar-se entre si, e à descoberta de que elas estão relacionadas em termos quantitativos, qualitativos e relacionais. Essas relações não são diretamente categoriais nem empíricas, mas formam as "condições da experiência", as quais são também as "condições para os objetos da experiência" de um ser finito com intuição sensível.

Os postulados, entretanto, não governam as relações mútuas das distintas aparências mas a relação das aparências com a "faculdade de conhecimento". Indagam como as aparências estão relacionadas com um ser finito e, em conseqüência, transformam as categorias modais de possibilidade, realidade e necessidade em princípios espa-ço-temporais. Os postulados não são meros significados lógicos nem "exprimem, analiticamente, a forma de pensamento" (CRP A 219/B 266); tampouco são predicados ontológicos de seres tais como Deus (um "ser necessário"). Eles expressam o modo

como uma experiência distinta se relaciona com as condições da experiência possível. Além disso, como postulados, possuem a característica formal de todos os postulados de Kant, a qual consiste em que dependem do "ser" das condições da experiência possível, assim como da formação de uma condição para o "ser" da experiência.

Kant transforma a categoria de possibilidade no "possível", ou "o que está de acordo com as condições formais da experiência, quanto à intuição e aos conceitos" (CRP A 218/B 266). Um conceito possível é aquele que não infringe as condições formais da experiência, embora isso não pretenda afirmar que existe, necessariamente, um objeto correspondente ao conceito. A categoria de realidade é, por sua vez, transformada no princípio do real; um conceito real deve, com efeito, observar as condições formais da experiência (isto é, deve ser possível) mas, além disso, deve "concordar com as condições materiais da experiência, ou seja, com a sensação" (A 218/B 266). Isso não significa que o objeto deva ser percebido, mas que deve estar de acordo com "as analogias da experiência, que representam toda a ligação real numa experiência em geral" (A 225/B 272). Isto é, experiências possíveis não podem ser consideradas reais a menos que obedeçam às regras de relacionamento de aparências em termos da permanência da substância, do nexo de causa e efeito, e de ação recíproca. Finalmente, a categoria de necessidade torna-se o "necessário", ou "aquilo cujo acordo com o real é determinado segundo as condições universais da experiência" (A 218/B 266). Nesse caso, considera-se que a experiência real está em total harmonia com as condições formais e materiais da experiência (A 227/B 279).

Uma vez que os postulados determinam a relação do sujeito de experiência com suas experiências, eles são claramente de grande significação para os debates em torno de idealismo e realismo. Com efeito, na segunda edição de CRP, a discussão dos postulados é interrompida por uma digressão sobre a "Refutação do idealismo", Isso encontra-se entre as discussões do segundo e terceiro postulados, e culmina em uma crítica do "idealismo problemático" de Descartes e do "idealismo dogmático" de Berkeley. Lamentavelmente, mais energia interpretativa foi consumida na digressão polêmica do que na exposição sistemática dos postulados que lhe são subjacentes.

prática, filosofia/razão

ver AUTONOMIA; BOM; *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA;* FILOSOFIA; HETERONOMIA; IMPERATIVO; IMPERATIVO CATEGÓRICO; MÁXIMA; *METAFÍSICA DOS COSTUMES;* RAZÃO

prazer

ver também BELEZA; COMPLACÊNCIA; CORPO; ESTÉTICA; SENTIMENTO; SEXO; VIDA

Já em GN afirmava Kant que prazer e desprazer (dor) são complementares: são **ambos** expressões do mesmo "sentimento de prazer e dor". Em A, ele descreve-os como "mutuamente opostos, não como ganho e deficiência (+ ou 0) mas como ganho e perda (= **e** -), ou seja, um não é contrastado com o outro meramente como um oposto *{contradictorie, sive logice oppositum)* mas, antes, como uma contrapartida *{contrarie sive realiter oppo-situm)"{A* §60). Kant sustenta que, além da afirmação de que prazer e desprazer são contrapartidas do mesmo sentimento subjetivo, "não podem ser explicados mais claramente em si mesmos; tudo o que se pode fazer é especificar que resultados têm em certas circunstâncias" (MC p.212, p.41). Um desses resultados depende de o sentimento incitar **o**

sujeito a abandonar ou manter um determinado estado; um outro consiste na tendência do prazer para realçar o sentimento de vida, e do desprazer ou dor para o frustrar (A §60). Ambos, porém, são mutuamente necessários: sem o controle do desprazer, o constante avanço de vitalidade que acompanha o prazer resultaria numa "rápida morte".

Em A, Kant distingue entre prazer e desprazer sensorial e intelectual, subdividindo o primeiro conforme o prazer/desprazer seja causado por sensação ou imaginação, e o segundo conforme sua causa resida ou não em conceitos ou idéias representáveis. Os prazeres/desprazeres da sensação incluem alimento, sexo e drogas (tabaco e álcool); os da imaginação, os prazeres parcialmente intelectuais do gosto e da beleza. Os prazeres/desprazeres intelectuais são discutidos em maior detalhe em MC. Aí, a distinção é elaborada em função de o prazer/desprazer preceder ou suceder uma determinação da apetição. Se precede a apetição e envolve um objeto, então é sensorial ou um "prazer de inclinação"; se precede a apetição mas não envolve um objeto, é um prazer contemplativo de gosto; se é precedido por uma determinação de apetição, é um prazer intelectual ocasionado por um "interesse da razão" (MC p.212, p.41).

Kant adota um esquema análogo em CJ, o seu grande tratado sobre o prazer. Aí, os prazeres do gosto, que pareciam fruto de uma reflexão posterior sobre as taxonomias acima, são convocados para, em associação com o juízo, servirem de mediadores entre as faculdades teóricas e práticas. O sentimento de prazer/desprazer, mediante o qual "nada é designado no objeto, mas é um sentimento que o sujeito tem de

si mesmo e do modo como é afetado pela representação" (CJ §1), amplia-se rapidamente para formar a base das faculdades teóricas e práticas. Uma manifestação dessa definição ampliada de prazer é a nova distinção entre prazer/desprazer e complacência. O esquema de prazeres senso-riais, imaginativos e intelectuais é traduzido agora para a complacência do agradável, do bom e do belo. A complacência é uma sensação de prazer, suas manifestações situam-se ao nível do juízo do gosto, com análogos no juízo prático e teórico. O prazer acompanha o juízo prático na medida em que "a realização de todo e qualquer objetivo se faz acompanhar de um sentimento de prazer", e o juízo teórico "em virtude de a mais vulgar e comum experiência ser impossível sem ele [o prazer]"; acrescenta Kant que esse sentimento "fundiu-se gradualmente com o simples conhecimento e deixou de despertar particular atenção" (CJ §vi). Prazer/desprazer está bem no caminho de vir a ser identificado com força vital — ou o sentimento de vida — e até com o espírito como tal, "pois, de si mesmo, o espírito *[Gemüt]* é todo ele vida (o próprio princípio vital), e obstáculos ou progressos têm de ser procurados fora dele mas, não obstante, dentro dos próprios seres humanos, por conseguinte, em seu próprio corpo" (CJ §29). As implicações extremamente amplas da filosofia do prazer/desprazer de Kant passaram, em grande parte, despercebidas até ao século xx, quando, sob o impulso de críticas ao formalismo kantia-no em ética e estética, começou surgindo lentamente uma interpretação mais sensível de seu pensamento ulterior.

preconceito

[Vorurteil] ver também ILUMINISMO; PÚBLICO/PUBLICIDADE Em CJ §40 sobre "O gosto como uma espécie de *sensus communis",* Kant apresenta três máximas de "entendimento humano comum": (a) pensar por si mesmo; (b) pensar no lugar de qualquer outro; (c) pensar sempre de acordo consigo mesmo. Todas as três máximas são o oposto do pensar preconceituoso e demandam um pensamento ativo, amplo e

coerente; mas a primeira é explicitamente dedicada ao modo de pensar livre de preconceito. Pensar por si mesmo é a marca de uma "razão nunca passiva", ao passo que a "propensão à passividade, portanto, à heteronomia da razão, chama-se preconceito" (CJ §40). O principal alvo de Kant é aí a superstição, e descreve o Iluminismo *[Aufklãrung]* como libertação da superstição em particular, mas também "emancipação dos preconceitos em geral". A visão mais ampla do Iluminismo é desenvolvida em RPE, com sua reivindicação de liberdade de pensamento contra os preconceitos da tradição e da modernidade revolucionária. Kant mostra nesse ensaio como o preconceito é promovido por tais "guardiões" como sacerdotes, militares, doutores e outros intelectuais que incapacitam o público e o conduzem para a confortável e passiva tutela do preconceito. A libertação do preconceito tem de ser gradual e realizada com total publicidade; a mudança revolucionária, diz Kant, "pode muito bem pôr fim ao despotismo autocrático e à predatória e opressiva sede de poder, mas nunca produzirá uma verdadeira reforma das maneiras de pensar. Pelo contrário, novos preconceitos, semelhantes aos que eles substituíram, servirão como trela para sujeitar a grande massa irresponsável" (RPE p.36, p.55). Uma das características interessantes dessa descrição do preconceito é que ele não é enfrentado pela *vazão per se* mas pela "liberdade de cada um de fazer *uso público* de sua liberdade em todas as questões" (p.36, p.55); ou seja, dedicar-se a um raciocínio ativo e não passivo. Isto é sensível ao perigo de que a própria razão possa converter-se num preconceito se a sua validade for assumida e os seus critérios passivamente aplicados.

predicado *ver também* JUÍZO; LÓGICA; SUJEITO

Kant considera o juízo como a relação em pensamento de um sujeito com um predicado e afirma que essa relação pode adotar duas formas possíveis. Na primeira, o "predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A", enquanto na segunda o predicado B "está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele" (CRP A 6/B 10). A primeira forma de juízo é analítica e a segunda, sintética. A prova da possibilidade de juízos *apriori* sintéticos é tarefa da CRP, e consiste em mostrar que um predicado pode ser sintetizado com um sujeito num juízo. Kant estava extremamente preocupado em assegurar que a combinação lógica de sujeito e predicado, restringida somente pelo princípio de contradição, não se estendesse a combinações reais ou sintéticas. Para tanto, ele distinguiu entre predicados lógicos e reais, afirmando que "tudo pode servir, indistintamente, de predicado lógico" (CRP A 598/B 626), ao passo que os predicados reais devem estar confinados dentro dos limites da experiência possível. Estava especialmente interessado, depois de UAP, em desqualificar o uso de "ser" como predicado real. A cópula "é" num juízo "não é um conceito de algo que podia ser adicionado ao conceito de uma coisa". É logicamente permitido dizer "Deus é onipotente", uma vez que essa proposição não é contraditória; mas a cópula não pode ser considerada um predicado real, porquanto "ela não acrescenta um novo predicado e serve tão-somente para colocar o predicado *em sua relação* com o sujeito" (CRP A 599/B 627). Vale assinalar que Kant em nenhum lugar discute o predicado como tal, mas considera-o sempre em relação com os modos de predicação; o esquema sujeito-predicado básico da lógica categórica é ampliado pela noção de juízos *a priori* sintéticos, mas não é fundamentalmente contestado.

predicamento *ver também* CATEGORIAS; PREDICÁVEIS

Predicamento é usado em CPR A 8l/B 107 como um sinônimo para as categorias; com efeito, em VPM, Kant especifica historicamente o termo como o equivalente escolástico medieval das categorias de Aristóteles (VPM p.271-2, p.75-7). Para ele, existem os "conceitos primários do entendimento puro", dos quais são derivados os "pós-predicamen-tos" ou predicáveis do entendimento puro.

predicáveis *ver também* CATEGORIAS; PREDICAMENTO; TÁBUA DOS JUÍZOS/CATEGORIAS Na tradição aristotélica, os predicáveis são os cinco, por vezes seis, predicados que podem ser afirmados ou negados do sujeito numa proposição lógica. São eles definição, gênero, diferença, propriedade, acidente e espécie. O uso do termo por Kant diverge consideravelmente do significado recebido, já que para ele referem-se aos "conceitos puros mas derivativos do entendimento" (CRP A 82/B 108). Da tábua de juízos, Kant deriva o conjunto de funções puras do entendimento e, ao relacioná-las com "objetos em geral", gera os "conceitos puros do entendimento". Deriva-se destes uma "lista completa" de predicáveis resultantes da combinação das categorias entre si e com as formas de intuição, espaço e tempo (ver P §39). Em CRP, Kant abstém-se de fazer o "completo inventário" de predicáveis, mas fornece alguns exemplos proveitosos. Da categoria da causalidade são derivados os predicáveis de força, ação e paixão; da categoria da comunidade, os predicáveis de presença e resistência; e da categoria da modalidade, os predicáveis de nascimento, morte e mudança (CRP A 82/B 108).

princípio *[arche, principium, Grundsatz] ver também* PRINCÍPIOS DA RAZÃO PRÁTICA; PRINCÍPIOS DO ENTENDIMENTO

Um princípio é um começo ou um ponto de partida que possui, classicamente, características ontológicas e lógicas. Para Kant, o ponto principal da filosofia moderna é "fornecer" princípios adequados para as divisões gregas clássicas da filosofia: física, ética e lógica (FMCp.388, p.l).

Em seu exame das descrições "pré-socráticas" e platônicas de *arche* na *Metafísica* (1941,983b-988b), Aristóteles descreve um desenvolvimento desde o princípio material singular de Tales — que diz ser a água o princípio — até aos princípios materiais plurais de Empédocles. Sucede-lhes, no relato de Aristóteles, a proposta de Platão de que as "idéias" são princípios, ao que se segue então a decisão do próprio Aristóteles de organizar os princípios em torno da causalidade — as causas materiais, eficientes, formais e finais. Esses princípios são o fundamento ontológico supremo para tudo o que é, assim como a fonte primordial de conhecimento. A equivocação entre os dois sentidos tornou-se manifesta nos dois termos usados para traduzir *arche:* o "fundamento" ontológico e a "razão" epistemológica.
Na tradição wolffiana, *Grund* e *ratio* eram sinônimos (ver Wolff, 1719, e Meiss-ner, 1737), uma vez que para os racionalistas a razão para a existência era, ao mesmo tempo, o fundamento para existir. Assim, a ciência dos princípios nas palavras de Wolff *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo e a alma dos homens, assim como todas as coisas em geral* — é a ontologia. Para os wolffianos, os dois princípios básicos comuns ao ser e ao saber eram, na realidade, proposições fundamentais *(Grundsãtze).* O mais básico era o princípio de contradição — algo não pode simultaneamente ser e não

ser — seguido pelo princípio da razão suficiente, o qual sustentava que tudo o que existe tem uma razão ou fundamento para tanto.

Nos escritos pré-críticos, Kant critica a elisão da razão para o saber com o fundamento do ser. Essa crítica viria a converter-se na distinção ulterior na CRP entre lógica formal e transcendental, compostas, respectivamente, de juízos analíticos e sintéticos *a priori.* Cada uma dessas lógicas e seus juízos tem um *Grundsatz* ou princípio supremo; para o juízo analítico é o princípio de contradição, enquanto para o juízo sintético *a priori* é que "as condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência"* (CRP A 158/B 197). Isso significa que as condições para uma experiência coerente também determinam os objetos de tal experiência—assinalando uma tentativa filosoficamente refinada de alinhamento de ser e lógica, o que é característico da toda a filosofia crítica. Observou Heidegger: "Quem quer que entenda esse princípio entende a *Crítica da razão pura* de Kant" (1935, p.l 83). A geração imediata de filósofos pós-kantianos, como Reinhold e Fichte, foi propensa a sublinhar a origem racional e dedutiva dos princípios, em detrimento da empírica; mais tarde, no século xix, os neokantianos enfatizaram suas fontes empíricas na prática das ciências naturais e humanas.

Kant também trata de princípios em L, onde os descreve como juízos *a priori* imediatamente certos, a partir dos quais "outros juízos são provados... mas eles próprios não podem ser subordinados a qualquer outro" (p.606). Ele divide-os ainda em mais duas 1 classes: princípios intuitivos, ou axiomas, e princípios discursivos, ou acroamas, considerando todos os princípios filosóficos como pertencentes aos segundos. Essa distinção foi desenvolvida primeiro no antiwolffiano ICP a fim de distinguir entre os métodos de prova matemática e prova filosófica. Uma discussão adicional, mas distinta, de princípi- < os encontra-se na filosofia prática, onde servem como fonte de máximas para determina- ; ção da vontade.

princípios constitutivos *ver também* IDÉIA; PRINCÍPIO; REGRAS Os princípios constitutivos "entendem dever submeter a *existência* das aparências a ré-*)* gras *a priori"* (CRP A 179/B 221) e são distinguidos em CRP dos princípios regulativos ; que oferecem regras "segundo as quais uma unidade da experiência deverá resultar das \ percepções" (CRP A 1 80/B 223). Kant usa a distinção em suas discussões dos "princípios í da razão pura" e das "idéias transcendentais". Dos quatro princípios, somente os axiomas da intuição e as antecipações da percepção são constitutivos, na medida em que des- :; crevem os modos como "se produz a percepção ou a própria intuição empírica em geral". As analogias da experiência e os postulados do pensamento empírico oferecem regras de acordo com as quais a experiência pode ser organizada; diferentemente das anteriores não envolvem a constituição de aparências, mas apenas os modos como podem ser reguladas. Da mesma forma, as idéias cosmológicas relativas ao princípio do universo e à sua . divisibilidade não são constitutivas mas regulativas, "aliás, não como *axioma* para pen-; sar como real a totalidade no objeto, mas como *problema* para o entendimento" (CRP A • 508/B 536). O princípio da razão que regride do condicionado para o não-condicionado não é constitutivo, "servindo para ampliar o conceito de mundo sensível para além de J toda a experiência possível", mas é uma regra "que postula o que devemos fazer na re-

gressão, não antecipando, porém, o que é dado em si no objeto antes de toda e qualquer regressão" (CRP A 509/B 537).

Toda a "Dialética transcendental" em CRP pode ser considerada uma análise do que ocorre quando idéias regulativas são aplicadas de maneira constitutiva. Quando idéias da razão, como Deus, o mundo e a alma, são usadas constitutivamente "com o intuito de fornecer conceitos de certos objetos, elas não são mais do que conceitos sofísticos, meramente dialéticos" (CRP A 644/B 672) e passíveis de entrar em conflito consigo mesmos (ver também A 666/B 694). Quando usadas de modo constitutivo, é dada às idéias uma existência ilusória; entretanto, quando se restringem ao seu apropriado uso regulati-vo, servem apenas para dirigir "o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma idéia *(fo-cus imaginarius),* isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto ficam totalmente fora dos limites da experiência possível" (CRP A 644/B 672). Por outras palavras, os princípios e idéias regulativos contribuem para a orientação do entendimento sem pretender constituir um objeto nem contribuir diretamente para o conhecimento.

princípios da razão prática *ver também* BOM; IMPERATIVO; IMPERATIVO CATEGÓRICO; LIBERDADE; MÁXIMA; VONTADE

Os princípios de razão prática são proposições que expressam uma determinação universal da vontade. São máximas subjetivas quando válidas somente para uma vontade humana, mas leis práticas objetivas quando válidas para todo ser racional (CRPr p. 19, p. 17). A análise de Kant dos princípios práticos toma duas direções: uma análise problemática de candidatos a princípios de razão prática nos escritos pré-críticos e em FMC, e uma apresentação sintética dos princípios de uma vontade pura em CRPr e MC.

A análise problemática distingue entre dois candidatos a possíveis princípios de ação prática. O primeiro

é o princípio wolffiano de perfeição, enunciado por Kant como "abster-se de fazer aquilo que dificultará a realização da máxima perfeição possível" (ICP p.299, p.273). Kant considera que esse candidato a princípio prático é, à semelhança do princípio de contradição de Wolff na filosofia teórica, vazio e incapaz de servir como fonte de uma obrigação definida. Com princípios materiais distintos, como prazer, felicidade e senso moral, entretanto, o princípio é "cego", incapaz de fornecer a universalidade e necessidade requeridas de um princípio prático. Um impasse semelhante é atingido em FMC, onde o princípio "racional" de "perfeição" e o princípio "empírico" do "senso moral" mostram não ser suficientes como "princípio supremo de moralidade".

O único princípio prático adequado admitido em FMC é a "autonomia da vontade" — a vontade como uma lei para si mesma. Tal princípio será experimentado como imperativo por seres humanos e pode ser enunciado no imperativo categórico "Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal" (FMC p.440, p.44; cf. CRPr p.30, p.30). Kant esforça-se, pois, por provar, sobretudo em CRPr, que esse princípio evita a heteronomia dos princípios formais e materiais rejeitados. Suas conclusões intrigaram muitos leitores mas convenceram poucos. Foram depois desenvolvidas em maior detalhe nos "Princípios metafísicos" das doutrinas do "Direito" e "da Virtude" que foram condensadas em MC.

princípios do entendimento

ver também ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA; ANTECIPAÇÕES DA PERCEPÇÃO; AXIOMAS DA INTUIÇÃO; POSTULADOS DO PENSAMENTO EMPÍRICO Os "princípios do entendimento puro" são discutidos no segundo capítulo da "Analítica dos princípios" em CRP. Kant apresenta os princípios como contendo em si mesmos os fundamentos de outros juízos, embora não sendo eles próprios derivados de um princípio superior (CRP A 149/B 188). Um princípio é difícil de provar porque tem "a propriedade especial de tornar possível o fundamento de sua própria prova, a saber, a experiência, e nesta deve estar sempre pressuposta" (A 737/B 765). Portanto, a prova de um princípio, a qual é, "de fato, indispensável", tem de ser estabelecida na base da experiência que ela possibilita, neste caso, "o conhecimento de um objeto em geral" (A 149/B 188).
Kant distingue entre os princípios que se relacionam com as categorias e os que se relacionam com a intuição, incluindo estas últimas princípios tais como "espaço e tempo são as condições da possibilidade de todas as coisas como aparências" (CRP A 149/B 188). Distingue, em seguida, entre os princípios de juízos analíticos e sintéticos, descobrindo dois princípios fundamentais distintos para cada classe de juízo. O princípio de juízos analíticos é o mesmo princípio de contradição que serviu como princípio fundamental da lógica/ontologia wolffiana; para Kant, "[esse princípio] pertence unicamente à lógica" e é um "critério universal, embora meramente negativo, de toda a verdade" (CRP A 151 /B 190). É apenas de uso limitado nos juízos sintéticos da lógica transcendental, os quais também possuem caráter ontológico. Para justificar juízos *apriori* sintéticos é necessário descobrir um *Grundsatz* ou um certo número de *Grundsãtze*, ou princípios fundamentais, capazes de dar um objeto a um conceito ou, num sentido geral, de combinar lógica e ontologia.
Kant encontra esse princípio lógico-ontológico na afirmação de que "as condições de *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições *de possibilidade dos objetos da experiência"* (CRP A 158/B 197). Por outras palavras, as mesmas condições que possibilitam a experiência também tornam possíveis os objetos da experiência. Kant detalha essas condições como as de (a) "condições formais de uma intuição *a priori"*, (b) "a síntese da imaginação" e (c) "a unidade necessária dessa síntese numa apercepção transcendental" (ibid.). A primeira condição, (a), refere-se à experiência humana de espaço e tempo; a segunda, (b), à apresentação de objetos da intuição ao entendimento; e a terceira, (c), às categorias do entendimento. Basicamente, o princípio estabelece que a combinação das três condições necessárias para constituir uma experiência coerente também constitui os objetos da experiência, ou as aparências no espaço e no tempo.
Como existe mais de um categoria, também há mais de um princípio — com efeito, há um grupo de princípios correspondendo a cada grupo de categorias. Às categorias de quantidade correspondem os "Axiomas da intuição"; às da qualidade, as "Antecipações da percepção"; e às da modalidade, os "Postulados do pensamento empírico". A nossa experiência não é meramente intuitiva, nem diretamente categorial, mas combina intuição, apresentação imaginativa e as categorias. Os princípios, em geral, determinam como as coisas aparecem no tempo, ou como a quantidade, qualidade, relação e modalidade categoriais são adaptadas à limitada experiência espaço-temporal de um ser fmito.
O sistema dos princípios foi o resultado da reelaboração por Kant da herança onto-lógica escolástica, tal como foi transmitida por Wolff, numa "analítica transcendental".

Os trabalhos da "década silenciosa" de 1770 foram dedicados ao problema de converter os predicados ontológicos tradicionais nos princípios temporais da nova "Analítica transcendental". No lugar de predicados ontológicos quantitativos tais como unidade e pluralidade, Kant propôs o princípio de grandeza; em vez dos predicados ontológicos qualitativos de ser e nada, propôs o princípio de grau intensivo. Substituiu também relações ontológicas eternamente válidas, como substância e acidente, causa e efeito, e comunidade, pelos prin-oípios temporalmente específicos de relação nas "analogias da experiência", assim como pelos predicados modais de possibilidade, realidade e necessidade.
O desenvolvimento dos princípios por Kant é uma de suas mais refinadas realizações **e** o lugar onde o seu radicalismo filosófico é mais pronunciado e evidente. Lamentavelmente, com a exceção das leituras ontológicas de Kant iniciadas por Heidegger (1929) e Heimsoeth (1956), a bela exibição de argumentos filosóficos nos princípios foi eclipsada pela discussão da menos cintilante dedução das categorias.

princípios e idéias regulativos

ver PRINCÍPIOS CONSTITUTIVOS

Princípios metafísicos da ciência natural

Publicada em 1786, Kant descreveu esta obra como uma "aplicação" da "Metafísica da natureza" que ele planejou escrever, apoiado em princípios críticos, em meados da década de 1780. Está organizada como uma tentativa de fornecer "os fundamentos metafísicos da teoria do corpo" (CFI p.l 19), a qual, nas palavras do prefácio do livro, apresenta as condições que possibilitam a "aplicação da matemática à doutrina do corpo" (PM p.472, p.9). Isso requer uma "completa análise do conceito de matéria em geral", a qual é apresentada em quatro capítulos correspondentes aos quatro títulos da tábua de categorias. Kant leva "o conceito de matéria a todas as quatro funções do entendimento" (PM p.476, p.l3), considerando-a em termos de movimento, uma vez que "todos os predicados que pertencem à natureza da matéria" podem ter sua origem "no movimento" (p.477, p.14). O primeiro capítulo, sobre os "Fundamentos metafísicos da foronomia", considera os aspectos quantitativos da matéria em função de um puro *quantum* de movimento. O segundo capítulo, sobre os "Fundamentos metafísicos da dinâmica", considera os aspectos qualitativos da matéria a respeito de ela ser a expressão de forças atrativas e repulsivas. O terceiro capítulo, sobre os "Fundamentos metafísicos da mecânica", considera os aspectos relacionais da matéria, a saber, a relação recíproca das partes moventes da matéria. O quarto e último capítulo, sobre os "Fundamentos metafísicos da fenomenologia", corresponde ao grupo modal de categorias e considera o "movimento ou repouso da matéria determinado meramente com referência ao modo de representação, ou modalidade, isto é, como aparência dos sentidos externos" (p.417, p.l5).

problemas da razão

ver FILOSOFIA; ILUMINISMO; INTERESSE; RAZÃO
Problemático *ver* APODÍCTICO, ASSENTIMENTO; CATEGORIAS; HIPOTÉTICO; REALIDADE

Prolegômenos a toda a metafísica futura que possa se apresentar como ciência

Publicados pouco depois de CRP, em 1783, não pretendia Kant que os *Prolegômenos* fossem "utilizados por aprendizes, mas por futuros mestres e a estes devem servir". P forma, com SD, a resposta de Kant à primeira onda de críticas à filosofia crítica e, tal como SD,

consiste numa explicação dos temas básicos dessa filosofia. Considerou-a uma seqüela de CRP, um esboço da ciência que habilitaria os leitores a captar e compreender o todo. Diferentemente de CRP, que é apresentada num estilo sintético proveniente de princípios, P é "delineado de acordo com um método analítico" (p.263, p.8) que avança das questões sobre como são possíveis as ciências dadas da matemática pura, ciência natural pura, metafísica em geral é metafísica como ciência, para o estabelecimento das condições de sua possibilidade. O resultado é uma recapitulação geral do conteúdo da "Doutrina transcendental dos elementos" em CRP, prefaciada por comentários sobre juízos *apriori* sintéticos e seguida de reflexões sobre a "determinação dos limites da razão pura". A primeira parte, sobre as condições da possibilidade de matemática pura, passa em revista a "Estética transcendental" da CRP; a segunda, sobre as condições da possibilidade de ciência, reexamina a "Analítica transcendental"; ao passo que a terceira, sobre as condições da possibilidade da metafísica em geral, procede a uma recapitulação crítica da "Dialética transcendental". À parte a função útil de produzir um esboço de CRP, P é significativo não só por destacar as motivações metafísicas que inspiram CRP, mas também pelas reflexões de Kant sobre os acontecimentos que fizeram com que despertasse de sua "sonolência dogmática" e produzisse a filosofia crítica.

promessa

ver CONTRATO; MENTIRA

proporção

ver ANALOGIA

propósito *ver* CONFORMIDADE A UM FIM; FIM

propriedade

ver também AQUISIÇÃO; CONTRATO; JUSTIÇA; OBRIGAÇÃO; POSSE Em TP, PP e MC Kant determina o estado civil pelos três princípios *apriori* de liberdade, igualdade e independência. A propriedade desempenha nesse esquema um papel extremamente significativo. Em TP, por exemplo, Kant começa por tratar da liberdade de cada membro da comunidade como ser humano para corisiderar depois sua igualdade perante a lei. Esta última, entretanto, é "perfeitamente coerente com a superlativa desigualdade da massa no grau de suas posses", definindo "posses", em termos algo dúbios, como "superioridade física ou mental sobre outros", "propriedade externa fortuita" e "direitos particulares (dos quais existem muitos) contra outros" (TP p.75). Ao identificar propriedade com outros dotes fortuitos, Kant está apto, em sua discussão da "independência", **a** restringir severamente o número de cidadãos "com direito a voto em matérias de legislação" aos proprietários (TP p.78). Essa restrição foi atenuada por sua ampliação da definição de propriedade de modo a incluir não só os proprietários de terras (possuidores de "propriedade permanente") mas também aqueles adultos do sexo masculino — "excluídas, naturalmente, as mulheres e crianças" (p.78) — que possuem propriedade na forma de uma qualificação, ofício, arte ou ciência. É claro que muita coisa está em jogo no modo como a propriedade é adquirida e distribuída.
Kant desqualifica duas justificações convencionais para a existência de propriedade: a justificação feudal em termos de conquista militar (TP p.78) e a teoria da propriedade pelo trabalho (MC p.268, p.89). Kant preferiu distanciar do objeto possuído a sua justificação do direito de propriedade e concentrar-se nas reivindicações contra outros direitos que a propriedade consubstancia. Abstrai da posse razoável ou das "condições

razoáveis de posse, como relação de uma pessoa com *objetos"* e opta por focalizar a posse como "relação de uma pessoa com pessoas" (MC p.268, p.88). O direito de um indivíduo à propriedade é aquele que todos os outros indivíduos estão obrigados a respeitar; esse direito é respeitado porque a *"vontade* da primeira pessoa... é compatível com o axi-oma da liberdade exterior, com *o postulado* de sua capacidade para usar objetos externos de escolha, e com a *legislação* da vontade de todo o pensamento como unido *apriori""* (MC p.268, p.88). Kant espera com essa análise fornecer uma justificação da "posse inteligível", embora seja difícil nesse caso separar o inteligível do sensível e do histórico. Esse é particularmente o caso daqueles legisladores de uma comunidade que, unidos para fundar uma ordem de propriedade, já são eles próprios definidos como proprietários.

protestantismo

ver DEUS; IGREJA; TEOLOGIA

prova cosmoteológica (da existência de Deus)

ver TEOLOGIA

prova ontológica da existência de Deus

ver DEUS; TEOLOGIA

provas da existência de Deus

ver TEOLOGIA

providência

ver AMOR; DEUS; ESPERANÇA; FÉ; HISTÓRIA; IGREJA; OTIMISMO; TEODI-CÉIA; TEOLOGIA

prudência

ver IMPERATIVO

psicologia

ver também COSMOLOGIA; DIALÉTICA; "EU PENSO"; IDENTIDADE; INFERÊN-CIA; ONTOLOGIA; PARALOGISMO; SUJEITO; TEOLOGIA

A par da cosmologia e da teologia, a psicologia constituiu um dos ramos da "Metafísica especial" que, com a ontologia, formou o influente sistema de metafísica apresentado por Wolff em *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo e a alma do homem, assim como sobre todas as coisas em geral* (1719). Para Wolff, cada ramo da metafísica tinha o seu próprio objeto: para a ontologia era o ser-em-geral; para a teologia, Deus; para a cosmologia, o mundo; e para a psicologia, a alma. Kant refletiu a estrutura da metafísica de Wolff em CRP — com efeito, a "razão pura" deste último título não era outra coisa senão a metafísica racionalista de Wolff. Assim, a ontologia é substituída pela analítica transcendental e os ramos da metafísica especial pela dialética transcendental. Na crítica da metafísica especial, os objetos Deus ou "idéia de um complexo completo daquilo que é possível", o mundo ou "idéia da série completa de condições", e a alma ou "idéia do sujeito absoluto", são revelados pela dialética. São, além disso, ciências contaminadas por inferências dialéticas — a teologia por idéias transcendentais, a cosmologia por antinomia e a psicologia por paralogismo.

Já no sistema de Wolff, entretanto, a posição da psicologia era anômala. Foi discutida por duas vezes, primeiro no capítulo 3, desde o ponto de vista dos poderes empíricos da alma humana (percepção, etc), e depois no capítulo 5, desde o ponto de vista da essência da alma racional como sujeito não empírico da consciência. A origem dessa distinção está na que existe entre as descrições naturalistas da alma, como no tratado *De anima,* de Aristóteles, e as versões teológicas que sublinham a separação entre o corpo **e** a alma. Santo Tomás de Aquino, em seu comentário sobre o texto de Aristóteles, enfati-

zou que tal distinção já era manifesta entre Platão e os outros "filósofos naturais" gregos (Aquino, 1951, p.48-9). Nos tempos de Descartes, a distinção redundara num confuso equívoco. Em várias ocasiões, ele insiste em que a alma é inteiramente independente do corpo, ao passo que em outras a considera localizada no cérebro. Insiste algumas vezes em que as forças "vegetativas e sensitivas ou motoras" do corpo são distintas da alma racional ou da "coisa que pensa", enquanto em outras admite que as duas não podem ser separadas. Ao separar sistematicamente as duas noções da alma, Wolff preparou o caminho para a rigorosa distinção de Kant entre psicologia empírica e racional, e sua crítica de ambas as ciências.
Desde 1765, pelo menos, Kant estava trabalhando com a distinção entre psicologia empírica e racional. O objeto da primeira era o funcionamento do sentido interno, e Kant estava convencido de que tal investigação subsistiria como uma "descrição natural da alma, mas não uma ciência da alma, nem mesmo uma doutrina psicológica experimental" (PM p.471, p.8). Isso se dá porque a observação "da própria alma altera e distorce o estado do objeto observado". Por essa razão, e porque a psicologia empírica presume substituir um filosofar *a priori*, Kant, em CRP, declara a psicologia empírica "banida do domínio da metafísica" (A 848/B 876). Entretanto, ele adia a sentença "até que lhe seja possível estabelecer morada própria numa antropologia completa, que seria o análogo da física empírica" (A 848/B 876). Apesar desses comentários, Kant mostrou um interesse permanente pela psicologia empírica, evidente em A, assim como em numerosos escritos sobre doença mental (ver sv e o "Ensaio sobre as enfermidades da cabeça" *[Versuch über die Krankheiten des Kopfes,* 1764]).
Embora Kant mantivesse um lugar para a psicologia empírica dentro da antropologia, a posição da psicologia racional era mais ambígua. Em CJ, ele descreveu o seu exame crítico da idéia dialética de "o sujeito pensante" nos paralogismos como consignando-o ao mesmo destino que adveio à teologia: "Não fornece mais do que uma concepção negativa do nosso ser pensante" (CJ §89). Kant mostra que a investigação da substância pensante ou do "sujeito absoluto de 'eu penso' —"o único texto da psicologia racional" (CRP A 343/B 401) — está fadada ao fracasso. Pressupõe que o sujeito de "eu penso" pode ser um objeto de conhecimento e, por conseqüência, prolonga as categorias para além de seus limites legítimos. Assim, a alma é tratada como se fosse uma substância, como se fosse simples, numericamente idêntica e (na edição A de CRP) capaz de manter-se numa relação com todos os objetos possíveis no espaço. Embora haja diferenças entre as edições de 1781 (A) e 1787 (B), a tese básica não está materialmente alterada: ambas mantêm que a substancialidade, identidade e simplicidade da alma assentam num paralogismo, ou um silogismo formalmente falacioso.
O primeiro enunciado da psicologia racional criticado em CRP infere das premissas que o sujeito absoluto é substância e que eu, como sujeito pensante, "sou o sujeito absoluto de todos os meus juízos possíveis" (CRP A 348/B 406), a conclusão de que "eu, portanto, como ser pensante (alma) sou *substância"* (ibid.). O paralogismo reside aqui em supor que o "eu" que acompanha o pensamento é substância; Kant afirma, pelo contrário, que "fora dessa significação lógica do *eu,* não temos nenhum conhecimento do sujeito em si que, na qualidade de substrato, esteja na base desse sujeito lógico, bem como de todos os pensamentos" (CRP A 350). O segundo enunciado da psicologia racional, o de que o sujeito pensante é simples, é criticado por transformar de maneira ilegítima a "pro-

posição formal da apercepção" num sujeito pensante: "através do eu, penso sempre uma unidade absoluta, mas lógica, do sujeito (simplicidade), mas não conheço, com isso, a simplicidade real do meu sujeito" (CRP A 356). Assim, inferir um sujeito idêntico é converter de forma ilegítima a premissa da condição formal do pensamento num substantivo. Finalmente, a afirmação de que a alma está em relação necessária com objetos no espaço confunde, uma vez mais, o "eu penso" como uma condição de pensar com a operação de uma substância pensante.
A destruição por Kant da psicologia racional selou a distinção entre psicologia racional e empírica. Foi sucedida no século seguinte pelo desenvolvimento de uma psicologia experimental que invadiu cada vez mais o que vinha sendo percebido como os problemas filosóficos tradicionais de consciência e conhecimento. Estes defrontaram-se, no final do século XIX, com uma vigorosa crítica do "psicologismo", primeiro pelos neokantianos e depois, de maneira sumamente influente, por Husserl. Muitas dessas críticas pareciam apontar para uma restauração do sujeito transcendental. Uma outra série de desenvolvimentos no final do século preparou uma diferente direção filosófica. O ataque de Nietzsche (1886) à noção do sujeito no espírito dos paralogismos e a ampliação por Freud (1915) dos limites do sujeito para incluir o inconsciente sugeriram um percurso para além dos paralogismos que não seguia o caminho da psicologia empírica. Isso acarretou um reexame dos problemas do conhecimento e ação sem o postulado de um sujeito, um desenvolvimento que levou, após a II Guerra Mundial, ao surgimento em filosofia de novas topologias "anti-humanistas" de pensamento e ação. Esses debates partiram não só das obras de Freud e Nietzsche, mas também, de maneira significativa, da obra de Heidegger (1927) (para uma seleção representativa de textos provenientes dessa tradição, ver Cadava e outros, 1991).

público/publicidade

ver também ILUMINISMO; PAZ; PRECONCEITO Em PP, Kant abstrai dos aspectos materiais dos direitos políticos e internacionais públicos o *"atributo formal de publicidade [Publizitãt]"* (PP p.3 81, p. 125), o qual pode ser expresso, na "fórmula transcendental" negativa, como: "Todas as ações que afetam os direitos de outros seres humanos são errôneas se sua máxima não for compatível com sua divulgação pública" (PP p.3 81, p. 126). Uma vez que a "felicidade" é o "objetivo universal do público", as máximas da política dirigidas para esse fim devem estar em harmonia não só com a fórmula negativa mas também com a "fórmula transcendental" positiva que é: "Todas as máximas que *requerem* publicidade, se não quiserem fracassar em seu propósito, podem ser compatibilizadas com o direito e a política" (PP p.386, p. 130). Em RPE, a "liberdade para fazer *uso público* da razão pessoal em todas as matérias" é a pressuposição do esclarecimento. Consiste em submeter abertamente o preconceito ao teste da razão, quer se trate de um antigo e consolidado preconceito conservador ou de um preconceito revolucionário recém-criado. Comum a ambas as formas de preconceito é a indução à passividade através de uma autoridade usurpada. Os "guardiões" criticados em RPE derivam sua autoridade da usurpação do direito de pensar por outros, sejam eles clérigos, doutores, políticos, militares ou intelectuais. Sua autoridade não está sujeita ao teste público da razão mas, pelo contrário, invalida o juízo do público ao tornar este passivo e incapaz de usar livremente sua razão.

A associação entre razão, comunicação e esclarecimento inaugurada em RPE e desenvolvida em CJ foi um considerável estímulo ao desenvolvimento da teoria política no século XX Arendt explorou minuciosamente as implicações da noção de Kant de publicidade *cmA origem do totalitarismo* (1951) e *A condição humana* (1958), enquanto que as relações entre publicidade e razão comunicativa foram extensamente estudadas por Habermas(1981).

punição

ver JUSTIÇA

puro

[rein] ver também EMPÍRICO; FORMA; ORIGEM

Na filosofia de Kant, puro é inevitavelmente oposto a empírico, e ambos estão alinhados com uma matriz de oposições que incluem forma-matéria, espontaneidade-receptivida-de autonomia-heteronomia, original-derivado, condição-condicionado antenor-poste-rior e *a priori-a posteriori.* Schmitt, no índice para a sua edição da CRP, alinha numerosos usos adjetivais do termo, tais como apercepção (B 132), categorias (B 304), conceitos B 91) conhecimento (B 1), consciência (B 208), empirismo (B 494), espaço e tempo (B 374) forma (B 34), princípios (B 198), pensamento (B 79), representação (B 34) e síntese (B 103) Embora fosse amplamente usado por Kant, o próprio conceito raras vezes e definido como tema principal. Conhecimento puro, por exemplo, é definido em CRP como aquilo que "não está misturado com qualquer coisa extrínseca" (A 1 l/B 24), embora seja mais difícil determinar o que é em si mesmo. Para dar um outro exemplo da definição negativa de pureza, uma representação é pura "quando nenhuma sensação se lhe mistura (A 50/B 74); por outras palavras, o seu estado puro é, em grande parte, um reflexo de sua
mistura com sensação.

Puro é freqüentemente usado como sinônimo de termos tais como *apriori,* iorma, condição, autonomia e original, mas também é empregado para qualificar esses mesmos termos, como em *"apriori* puro" (CRP A 85/B 117). Em algumas ocasiões, conceitos e in-tuições *apriori* são puros porque são *apriori;* em outras, são *apriori* porque sao puros. Um dos poucos pontos em que Kant se avizinha de uma definição independente de pureza é em sua equação de puro e original. A apercepção pura distingue-se da apercepção empírica em virtude de sua espontaneidade; é "original" em ser uma "autoconsciencia que ao produzir a representação *eu penso...* não pode ser acompanhada por nenhuma outra representação" (CRP B 132). Ao localizar assim a fonte da pureza da razão teórica na espontaneidade, Kant revela uma ligação entre ela e a pureza prática. A razão pratica pura descobre o seu princípio não nos fundamentos heterônomos da realização de tais fins como a felicidade, mas na forma pura, gerada de maneira autônoma, do imperativo categórico.

quaestio quid facit/quid júris

ver DEDUÇÃO

qualidade

ver CATEGORIAS; ESTÉTICA; JUÍZO; TÁBUA DOS JUÍZOS/CATEGORIAS

quantidade

ver CATEGORIAS; ESTÉTICA; JUÍZO; TÁBUA DOS JUÍZOS/CATEGORIAS

R

racionalismo

ver também CETICISMO; DOGMATISMO; EMPIRISMO; FILOSOFIA CRÍTICA O uso deste termo por Kant não deve ser confundido com a tradição "racionalista" na história da filosofia (Espinosa, Leibniz, Wolff, etc), nem identificado com dogmatismo. Em apenas uma ocasião Kant relaciona o racionalista com o dogmático (CRP B 417); entretanto, opõe sistematicamente o racionalismo ao empirismo. Ele conclui a típica de CRPr com o contraste entre racionalismo e dogmatismo, afirmando que "somente o racionalismo de juízos é adequado ao uso de leis morais, pois o racionalismo não toma da natureza sensível mais do que a razão pura pode também pensar para si" (CRPr p.71, p.73). A noção racionalista de "legalidade" em geral *protege* e *protesta* contra o empirismo da razão prática, o qual "erradica a moralidade de intenções" (p.71, p.74). Da mesma forma, na terceira crítica, os juízos estéticos assentes numa base *apriori* revelam o racionalismo do juízo estético do gosto, enquanto os que assentam na base da experiência manifestam . seu empirismo. A beleza, no caso dos primeiros, seria indistinguível do bom, ao passo ' que no caso dos segundos seria indistinguível do agradável. Tal como em CRP, a posição crítica é estabelecida por meio de um contraste entre posições opostas sob outros aspectos: aqui, entre racionalismo e empirismo, ali, entre dogmatismo e cepticismo. Essa í montagem do cenário para a crítica é questionada pela própria descrição de Kant da pri- ;•■ meira crítica em VPM; nessa versão, o racionalismo apresenta-se como o termo privilegi-' ado em oposição ao empirismo; a afirmação de que todo o conhecimento devia ser; derivado somente da experiência "introduziria um empirismo de filosofia transcendental; e uma negação do seu racionalismo" (VPM p.275, p.83).

razão *[logos/nous, ratio, Vernunft] ver também* ABSOLUTO; ENTENDIMENTO; INCONDI-CIONADO; INTUIÇÃO; PRINCÍPIO; UNIDADE *i*

A natureza da razão é um dos temas centrais da filosofia e tem provocado contínua con-! trovérsia durante quase dois milênios e meio. Existem, porém, alguns pontos fixos nessa; controvérsia que ajudam a situar a contribuição de Kant. O primeiro, que é claramente evidente em Aristóteles, é uma tendência para transitar do ato de raciocínio para um poder ou propriedade da alma que raciocina. Essa distinção entre raciocínio e razão está; presente ao longo de toda a história da filosofia; é evidente na distinção de Santo Tomás! de Aquino entre o poder ou faculdade que é a razão, e a razão como argumentação, assim como nas descrições cartesianas da razão no *Discurso do método* como "o poder de jul- *[* gar corretamente... naturalmente igual em todos os homens" (1637, p.4) e como "os sim-

pies raciocínios a respeito das coisas que se lhes apresentam" (p.9). Uma outra característica permanente da razão é o seu caráter elevado e a associação com a visão e a luz. Aristóteles descreveu-a por meio da analogia: "como a visão é para o olho, assim a razão é para a alma" (1941, 108a, 10). Descartes descreve-a com freqüência em termos da "luz natural" da alma. A posse de razão é também universalmente aceita como a característica definidora de um ser humano e a principal diferença específica entre ele e os animais ou, nas palavras de Descartes, "é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais" (p.4).

O uso da razão por Kant pode ser situado, de um modo geral, dentro desses parâmetros de debate, embora faça alguns desvios significativos em relação à tradição. Na FS pré-crítica, é a razão que distingue os seres humanos dos animais, e consiste na faculdade fundamental de julgar. Essa faculdade de julgar é a "razão" *lato sensu* mas, dentro dessa definição, Kant segue a distinção wolffiana entre entendimento e "razão" *stricto sensu.* Observa ele que "ambas consistem na capacidade de julgar", mas descreve o entendimento como a faculdade de distinguir o conhecimento e servir de intermediário ao juízo, e a razão *stricto sensu* como "a faculdade de raciocínio silogístico", por meio do qual "se deduz uma conclusão" (FS p.59, p.103). Essas distinções entre razão nos sentidos lato e estrito e entre razão e entendimento são incorporadas à CRP, como na noção de que cabe à razão definir o que é apropriado para os seres humanos.

Embora Kant mantenha muitas características da distinção wolffiana entre FS e CRP, ele amplia de forma impressionante o âmbito e o significado de razão. Isso resultou, em grande parte, de sua exploração sistemática das relações entre razão humana e liberdade humana. O alinhamento de razão e liberdade tinha sido proposto por humanistas da Renascença como Pico delia Mirandola e Pomponazzi (ver Cassirer e outros, 1948), mas foi Kant quem revelou que razão e liberdade podiam, com igual facilidade, sustentar-se ou arruinar-se mutuamente. Esse *insight* inspirou a sua distinção entre as aplicações teóricas e práticas da razão. Desde o ponto de vista da razão, os seres humanos estão livres da determinante influência do mundo sensível; isso permite-lhes agir de acordo com princípios que são independentes da

natureza, mas também os encoraja a formular infe-rências a respeito do mundo que excedem os limites do entendimento. A razão aliada à liberdade é excessiva, procurando explorar o incondicionado, quebrando todos os limites, "porquanto está no poder da liberdade exceder todo e qualquer limite que se lhe queira atribuir" (CRP A 317/B 374). As implicações desse poder para a razão teórica são discutidas em CRP sob o título de "Dialética transcendental", ao passo que as muito distintas implicações práticas e estéticas são examinadas em CRPr e na "Analítica do sublime" em CJ.

Em CRP, Kant propõe duas taxonomias das faculdades do conhecimento que formam a razão no sentido amplo. A primeira é a divisão das "faculdades superiores do conhecimento", a qual coloca a razão depois do entendimento e da faculdade de julgar e restringe a sua atividade à realização de "raciocínios" (CRP A 13 l/B 169. Na segunda ta-xonomia, a razão é colocada depois da percepção e do entendimento, e serve para unificar o pensamento; é nessa taxonomia que Kant se apoia do começo ao fim da "Dialética transcendental" (a primeira torna-se proeminente na introdução de CJ). Com base na última, Kant propõe duas trajetórias do conhecimento. A primeira, do fim para o princípio, "começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão" (A 298/B 355). A

segunda, de cima para baixo, parte da distinção entre a espontaneidade da razão e do entendimento e a receptividade da sensibilidade; começa por examinar "os seus objetos exclusivamente à luz de idéias, determinando a partir daí o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos (também puros, sem dúvida)" (A 547/B 575). Em ambos os casos, a razão serve para unificar o conhecimento, mas o modo como o faz difere da unificação do múltiplo da intuição levada a efeito pelo entendimento.
O entendimento garante "a unidade de aparências mediante regras", ao passo que a razão "assegura a unificação das regras do entendimento mediante princípios" (CRP A 302/B 359). Cada faculdade unifica objetos distintos de maneiras distintas, aplicando-se o entendimento a unificar o múltiplo da intuição, enquanto a razão se dedica ao "entendimento, para conferir ao múltiplo dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *apri-ori* por meio de conceitos, unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento" (CRP A 302/B 359).
Embora as respectivas unidades de razão e entendimento sejam muito diferentes, Kant adota uma estratégia para deduzir os diversamente chamados "conceitos", "princípios" e "idéias" da razão, análoga à empregada no tocante aos conceitos do entendimento ou categorias. Ou seja, ele passa do emprego lógico do juízo para as "funções de unidade" que as informam: no caso do entendimento, ele passa da tábua de juízos para a tábua de categorias; no caso da razão, segue num percurso análogo desde a forma de inferências ou silogismos até às idéias (CRP A 32 1/B 378). A aplicação da analogia da dedução à razão leva a que se procure, "em primeiro lugar, um *incondicionado* da síntese *categórica* num *sujeito*, em segundo lugar, um *incondicionado* da síntese *hipotética* dos membros de uma *série* e, em terceiro lugar, um *incondicionado* da síntese *disjuntiva* das partes num *sistema"* (CRP A 323/B 379). Das funções lógicas da razão nas formas do silogismo, Kant deriva tais idéias incondicionadas, transcendentais ou absolutas, da razão como um "sujeito" absoluto ou "alma", um "objeto" absoluto ou "mundo", e um "ideal" absoluto ou Deus. Cada uma dessas idéias de razão tem sua correspondente apresentação científica em psicologia, cosmologia e teologia.
A razão, contrariamente ao entendimento, não está vinculada às condições de uma experiência possível mas "refere-se sempre apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e só termina no absolutamente incondicionado, ou seja, incondicionado em todos os sentidos" (CRP A 326/B 382). O impulso da razão para a totalidade é sempre, na prática, "limitado e defeituoso", precisamente porque ela "nunca está confinada dentro de limites determináveis" (A 328/B 385). Ao libertar-se das limitações da experiência, é levada a considerar objetos tais como a alma, o mundo e Deus, como se fossem objetos de uma experiência possível. Isso conduz a razão para um emaranhado de paralogismo, antinomia **e** ideais constitutivos. A proposta de Kant para melhorar essa situação tem dois aspectos gerais: o primeiro é reconhecer que as idéias da razão são apenas princípios regulativos **e** não constitutivos (A 509/B 537); o segundo é reconhecer que os limites enfrentados pelo uso especulativo da razão quando na presença de "o que é" não **valem** para o uso prático da razão quando determina o que "deve ser" (A 547/B 575).
Na "Dialética transcendental" de CRP e em toda a CRPr, Kant argumenta que por muito que as "razões naturais", os "impulsos sensíveis" e as "inclinações" possam influenciar a vontade de agir, "nunca poderão produzir um *dever"* (CRP A 548/B 576). Este tem de ser absoluto e incondicionado, e só pode ser ditado pela razão. Além disso, so-

mente se for assim dada pode a ação ser livre e autônoma, determinada não por princípios heterônomos mas pelas leis estabelecidas pela razão. Kant insiste em que a razão "não segue a ordem das coisas, tais quais se apresentam na aparência, mas com inteira espontaneidade criou para si uma ordem própria, segundo idéias às quais adapta as condições empíricas e segundo as quais considera mesmo necessárias ações que ainda não aconteceram e talvez não venham a acontecer" (CRP A 548/B 576). A inseparabilidade da razão e da liberdade é defendida em quase todas as páginas de CRPr e habilita Kant a traduzir as três idéias teoricamente injustificáveis de razão para os praticamente justificados "postulados da razão prática pura" de imortalidade, liberdade e a existência de Deus. O sentimento de razão introduzido por Kant como respeito pela lei é o mesmo que sublinha a experiência do sublime discutida em CJ. O respeito é aí definido como "o sentimento da inadequação da nossa capacidade para a consecução de *uma idéia que èpara nós lei"*, neste caso, "uma idéia que nos é imposta por uma lei da razão" (CJ §27). O sentimento do "sublime na natureza é o respeito pela nossa própria determinação, mas que referimos a um objeto da natureza mediante uma certa sub-repção" (ibid.). E esse sentimento que anima o panegírico de Kant da liberdade e da razão no final da CRPr na forma de "acima de mim o céu estrelado; em mim a lei moral" (p. 162, p. 166), o qual poderia ter sido escrito três séculos antes em Florença, e no qual se reencontram todos os temas presentes na equação humanista de razão e liberdade.

razão pura

ver também CRÍTICA DA RAZÃO PURA
Razão pura era um termo usado por wolffianos para descrever sua filosofia. Meissner, em seu wolffiano *Philosophisches Lexicon* (1737), define razão pura como "um conhecimento completamente distinto no qual o entendimento está separado dos sentidos e da imaginação". Assim, quando Kant critica a "razão pura", ele visa essa forma de conhecimento e o ponto de vista filosófico dominante que a reivindicava. Isso é evidente, sobretudo, na estrutura da CRP, a qual segue criticamente de perto a estrutura do sistema metafísico wolffiano, com sua distinção de metafísica geral (ontologia-analítica transcendental) e metafísica especial (cosmologia, psicologia e teologia).

razão suficiente, princípio de

ver CONTRADIÇÃO; DETERMINAÇÃO

realidade

[Realitãt] ver também CATEGORIAS; EFETIVIDADE; NEGAÇÃO; ONTOLOGIA; PERCEPÇÃO; SENSAÇÃO; TÁBUA DOS JUÍZOS/CATEGORIAS
Realidade é a primeira das categorias de qualidade que corresponde à função afirmativa do juízo. A par das restantes categorias — negação e limitação —, gera os princípios que constituem as antecipações da percepção. Como categoria ou "conceito puro do entendimento", a realidade é definida como "aquilo que corresponde a uma sensação em geral" ou "aquilo cujo conceito indica em si próprio um ser (no tempo)" (CRP A 143/B 182). É oposto pela segunda categoria da qualidade, a saber, a negação, a qual representa "um não-ser (no tempo)" (ibid.). Desde Descartes, os filósofos vinham concebendo a realidade como possuidora de vários graus, como na noção de que a substância possuía mais realidade do que os seus acidentes. Kant usou essa qualidade da realidade para subscrever a tese da existência de um contínuo entre realidade e negação, o que "faz com que toda a realidade seja suscetível de representação como um *quantum"* (CRP A 143/B 183). Essa

qualidade é então alargada de modo a incluir a sensação ou a representação de objetos na intuição.

A correspondência da categoria de realidade com a sensação é concretizada por meio da percepção. Kant escreve, a dada altura, que "o elemento material ou real, esse algo que deve ser intuído no espaço, pressupõe necessariamente a percepção" (CRP A 373). Essa percepção, porém, não é para ser entendida como pré-categorial mas como um princípio ou "antecipação da percepção". O uso por Kant do termo epicurista/jro/ep-*sis* ou "antecipação" permite-lhe situar as antecipações da percepção entre o sentido e a "consciência *apriori* formal": a percepção não é anterior à categoria de realidade, con-firmando-a de certo modo, mas requer que a categoria seja dada para que ela possa ocorrer. O "real" intuído no espaço pode, com efeito, pressupor a percepção, mas a própria percepção só é possível quando antecipada pelo princípio de que "o real, que é um objeto de sensação, tem uma grandeza intensiva, isto é, um grau" (CRP B 207). Kant admite que isso deve "parecer um tanto estranho" e aponta como fonte da estranheza a questão de "como pode o entendimento de modo *apriori* pronunciar-se sinteticamente sobre as aparências" (CRP B 217).

A razão para a complexa maquinaria que relaciona a categoria da realidade com a sensação em geral é a necessidade de provar que a "ausência absoluta de real na intuição sensível nunca pode ser percebida" e que, por conseguinte, a prova de um espaço ou tempo vazio "nunca pode ser derivada da experiência" (CRP B 214). Essa prova é desejável como um apoio na argumentação contra a realidade absoluta do espaço e do tempo. A realidade das formas de intuição não pode ser separada da realidade dos objetos da experiência; eles não pertencem, insiste Kant, "pura e simplesmente às coisas, como sua condição ou propriedade, sem atender à forma de nossa intuição sensível" (CRP A 36/B 52). A categoria de realidade só é aplicável, portanto, como realidade empírica no espaço e no tempo, e nunca absolutamente aos próprios espaço e tempo.

Uma outra dimensão crítica da categoria de realidade é revelada na "Dialética transcendental", onde Kant argumenta contra a elisão de realidade e existência. "A palavra 'realidade', que no conceito da coisa soa diferentemente da palavra 'existência' no conceito do predicado" (CRP A 597/B 625) não pode, de fato, ser aplicada a algo que não é um possível objeto da experiência, como Deus. Se fosse assim usada, estaria sendo ampliada, de forma ilegítima, para além das fronteiras de sua correta jurisdição, as quais são estabelecidas pelos limites da experiência possível.

Embora Kant, de um modo geral, confine rigorosamente a realidade aos limites da experiência possível, ele alude, num ponto de CRP, a uma dimensão extracategorial do conceito. Isso ocorre no contexto da discussão da afirmação e negação transcendentais, quando ele identifica a primeira com a "realidade", "porque só mediante ela e unicamente até onde ela alcança os objetos são algo (coisas)" (CRP A 574/B 602). Nesse contexto, a realidade é uma idéia da razão, um "substrato transcendental" da "realidade de tudo *(pm-nitudo realitatas)"* (A 575/B 604). Com essa visão de realidade, Kant amplia o conceito muito além de suas fronteiras categoriais, embora o mantenha, no entanto, como idéia da razão dentro do mais vasto projeto crítico.

realismo

ver também ESPAÇO; IDEALISMO; TEMPO

Em CRP, Kant explora a equivocação recebida entre as acepções ontológica **e** epistemo-
lógica de realismo para estabelecer uma oposição dialética de realismo transcenden-

tal-idealismo empírico e idealismo transcendental-realismo empírico. Em sua acepção ontológica, realismo denota a primazia platônica das formas ou idéias sobre determinadas coisas. No seu sentido epistemológico, implica um conhecimento direto e acurado do mundo externo. Em conseqüência, Kant caracteriza o realismo transcendental em CRP como a crença em que "tempo e espaço [são] algo dado em si, independentemente da nossa sensibilidade" e que as aparências exteriores são "coisas-em-si-mesmas" (A 369, v"er também A 491 /B 519). Kant mostra, pois, que tal crença na realidade transcendental de objetos dos sentidos torna difícil "estabelecer sua realidade" em casos particulares. Daí resulta que o realismo transcendental provoca o idealismo empírico. Isso ocorre por contraste com o idealismo transcendental, o qual sustenta que as aparências são constituídas por estruturas subjetivas da experiência mas que, dentro dessas estruturas, a realidade "é imediatamente percebida" (A 371), para dar origem ao realismo empírico.

receptividade

ver também AFETO; ESPONTANEIDADE; INTUIÇÃO; OBJETO; SENSIBILIDADE

A receptividade envolve a "capacidade [do sujeito] para ser afetado por objetos" e precede

necessariamente todas as distintas intuições de objetos (CRP A 26/B 42). Forma uma das duas fontes de conhecimento identificadas no começo da lógica transcendental, a saber, a "capacidade para receber as representações (receptividade das impressões)", a qual é acompanhada pela "espontaneidade dos conceitos" (A 50/B 74). A receptividade *per se* produz apenas "o múltiplo de representações [o qual] pode ser dado numa intuição que é puramente sensível" de acordo com a forma de intuição ou "o modo como o sujeito é afetado" (CRPB 130). Entretanto, em combinação com a espontaneidade, permite a geração de conhecimento. Descrever o caráter dessa combinação é o desafio filosófico básico enfrentado em CRP, particularmente porque Kant recusou a opção de subordinar a receptividade à espontaneidade ou esta àquela, seja num empirismo que abstrairia conceitos de intuições, seja num racionalismo que veria as intuições como conceitos confu-samente percebidos. Entretanto, no decorrer da análise, a distinção entre receptividade e espontaneidade desfaz-se repetidas vezes, sobretudo nas antinomias. Aí, Kant acha que não pode descrever a receptividade sem admitir os resultados da espontaneidade do entendimento e o postulado de um objeto transcendental. Ele descreve, primeiro que tudo, "a faculdade da intuição sensível" como sendo "propriamente apenas uma simples receptividade que nos torna capazes de ser afetados de certo modo por representações", e prossegue então para assinalar, primeiro, que essas representações estão mutuamente relacionadas em termos das formas de intuição e, depois, como determináveis "de acordo com a unidade da experiência" (CRP A 494/B 522). Somente na medida em que atingiram esse nível podem essas representações ser denominadas objetos, e a causa da representação desses objetos através da sensibilidade pode ser identificada como um correlato in-cognoscível da receptividade — por outras palavras, o "objeto transcendental" ou o "algo que corresponde à sensibilidade considerada como uma receptividade" (ibid.).

reciprocidade

ver ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA; COMUNIDADE; DISJUNÇÃO

recognição

ver APREENSÃO; APRESENTAÇÃO; SÍNTESE

reflexão

[Überlegung] ver também ABSTRAÇÃO; APREENSÃO; COMPARAÇÃO; CONCEITOS DE REFLEXÃO; JUÍZO REFLEXIVO

Kant analisa a reflexão nos três contextos distintos de epistemologia, formação de conceitos e juízo. As três análises estão claramente ligadas, embora Kant nunca tematizasse a sua conexão. A discussão da percepção em A acompanha Leibniz quando distingue entre percepção e reflexão, com esta última descrita por Leibniz como consciência da percepção ou "apercepção" (Leibniz, 1765, p.134). Kant refina a explicação de Leibniz, dividindo a autoconsciência ou apercepção em apreensão e reflexão, com a primeira indicando a consciência da receptividade de uma percepção e a segunda a consciência da espontaneidade da concepção. A apreensão é descrita como apercepção "empírica", caracterizada pela consciência do "sentido interior", ao passo que a reflexão é apercepção "pura", caracterizada pela consciência do entendimento (A §5). Embora nessa explicação a reflexão seja consciência da espontaneidade da concepção, a versão em L está mais próxima de Leibniz ao situar a reflexão no próprio ato de percepção.

Na discussão da formação de conceitos em L, a reflexão junta-^e à comparação e à abstração como um dos atos lógicos através do qual o entendimento gera conceitos. Ao converter uma representação num conceito, o entendimento primeiro compara-a com outras "em relação à unidade de consciência". Depois, reflete sobre numerosas representações a fim de descobrir "como elas podem ser compreendidas numa consciência" e, finalmente, abstrai ("elimina") "tudo o mais em que dadas apresentações diferem" (L p.592). Kant dá um exemplo da formação do conceito de árvore. Primeiro, as representações de numerosas árvores são comparadas para marcar suas diferenças; depois, são objeto de uma reflexão sobre o que elas têm em comum, no decorrer da qual diferenças insignificantes, como tamanho e formato, são eliminados da consideração.

Em CRP, Kant divide a reflexão em versões lógica e transcendental. Aí, a reflexão lógica corresponde ao ato de "comparação" discutido em L. Assim, os conceitos de reflexão (identidade e diferença, concordância e oposição, interior e exterior, matéria e forma) podem ser usados comparativamente num ato de reflexão lógica para comparar conceitos, a fim de descobrir sua concordância, diferença, etc. Também podem, entretanto, ser usados num ato de reflexão transcendental que apura se eles estão sendo referidos ou não ao entendimento ou intuição; isto é, se a identidade, diferença, etc. é formal ou se "as coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas ..." (CRP A 262/B 318). Todo ato de juízo "requer" reflexão transcendental, ou a atribuição de uma representação à sua faculdade cognitiva apropriada. Isso é uma forma de juízo anterior ao juízo, uma que não consiste em referir um conceito a uma intuição mas em estabelecer **a** qual das duas faculdades uma dada representação pertence e as orientações fundamentais de juízo expressas nos conceitos de reflexão. Esses são os modos básicos de juízo **que** situam as representações na sensibilidade e no entendimento.

O comparecimento da reflexão em cada um desses contextos sugere **que** ela **pode** revestir-se de **um** significado fundamental na filosofia **de Kant. Acreditavam certamente ser** esse o caso aqueles contemporâneos de Kant, como o seu lexicógrafo G.S.A. **Mellin** (1797), que viam toda a filosofia crítica como uma descrição da origem do conhecimento humano na arte da reflexão. A reflexão é um ato fundamental da **alma** humana e a condição indispensável para um juízo. O apoio para esse ponto de vista pode ser encontrado em **uma** das primeiras descrições de Kant, em FS, da faculdade do juízo em termos da reflexão (ver

FS p.60, p.104) e na afirmação feita em CJ de que o ato de juízo reflexivo era, num certo sentido, anterior ao juízo determinante (§iv). Provas contrárias podem, entretanto, ser fornecidas pela discussão sistematicamente oblíqua do conceito por parte de Kant.

A reflexão foi central para o desenvolvimento idealista alemão e sua crítica de Kant. Fichte baseia integralmente os *Princípios fundamentais da doutrina da ciência* (1794) no ato de reflexão, e a exposição das ilusões e inversões da reflexão forma o núcleo da lógica da essência na *Ciência da lógica* de Hegel (1812). Na filosofia européia do século xx, a crítica da reflexão participou de uma desconfiança profundamente enraizada das filosofias baseadas na autoconsciência de um sujeito unificado. Quer em suas formas psicanalíticas, desconstrutivas ou pós-modernas, essas críticas parecem ser válidas somente para o desenvolvimento do conceito por Fichte. Em Kant, a relação entre reflexão e o sujeito de reflexão é, pelo contrário, extremamente nuançada — não fica claro, em absoluto, se a reflexão é um ato de um sujeito ou se o sujeito nada mais é do que um modo de reflexão —, enquanto toda a lógica de Hegel usa precisamente como tema a tortuosa relação entre a reflexão e o seu sujeito.

reflexão transcendental

ver CONCEITOS DE REFLEXÃO

reforma

ver CONSTITUIÇÃO; ESCRITOS POLÍTICOS; ESTADO; ILUMINISMO; REVOLUÇÃO

regra

[Regei] ver também CONCEITO; ENTENDIMENTO; IDÉIA; IMPERATIVO; JUÍZO; LEI; RAZÃO; UNIDADE
Uma regra é definida em P como um juízo "considerado meramente como a condição da unificação de representações dadas numa consciência" (§23) e apresenta-se como condição de unidade e como procedimento para a unificação. A regra que unifica determinadas representações é dada pelo entendimento às aparências na "ordem e regularidade nas aparências... que nós próprios introduzimos" (CRP A 125) e, no entanto, é também descoberta por ele através do processo de conhecimento. O entendimento é caracterizado por Kant como *"a faculdade das regras "* (A 126). Ele não só aplica regras na unificação do múltiplo em intuição, mas é também "a própria fonte dos princípios, segundo a qual tudo quanto possa apresentar-se-nos como objeto encontra-se necessariamente submetido a regras" (A 159/B 198). No primeiro caso, o entendimento está obedecendo a uma regra de procedimento para unificar o múltiplo, no segundo está propiciando as condições para a unificação. O papel do entendimento como "a faculdade que garante a unidade de aparências mediante regras" é complementado pelo papel da razão, a qual "assegura a unidade das regras do entendimento mediante princípios" (A 302/B 359). Entretanto, em cada caso, a regra da unificação funciona de forma diferente: para o entendimento, a regra é constitutiva, estabelecendo as condições da experiência e os objetos da experiência; enquanto para a razão, a regra é problemática, "ao prescrever uma regressão na séria das condições de determinadas aparências e ao impedir que se dê um fim à regressão" (A 509/B 537).
Em sua filosofia prática, Kant separa os dois sentidos de regra como condição e processo. Uma "regra prática" é discutida num contexto como a condição do que devemos fazer — "é sempre um produto de razão, porque prescreve a ação como um meio para um efeito que é o seu propósito" (CRPr p.20, p. 18) — e num outro como o que é aplicado numa "regra de habilidade" a fim de se atingir um determinado fim (FMC p.416,

p.26). A distinção entre as espécies de regra é também evidente em CJ na discussão de originalidade e gênio. A produtividade original do gênio "dá a regra à arte" ao produzir obras "para as quais não pode ser dada nenhuma regra determinada" (CJ §46). A regra, neste caso, fornece a condição para obras de arte; não pode converter-se num procedimento ou regra de habilidade, uma vez que "não pode ser fixada numa fórmula e servir como preceito" (§47). Tornar a regra prescritiva sufocaria a originalidade e converteria os produtos do gênio em objetos de servil imitação. Antes, a regra discernida nessas obras deve estimular mais obras, "a regra deve ser extraída do desempenho, isto é, do produto, para que outros possam pôr à prova seu próprio talento" (§47). Essa noção de regra como algo produtivo e canônico que serve como condição para novas obras e descobertas, assim como provedora de uma experiência formativa para o sujeito, é contrastada com a noção que vê a regra como mero procedimento para produzir efeitos idênticos. A distinção desenvolvida em CJ entre o original e a regra imitativa pode, na verdade, ser proveitosamente usada numa releitura da discussão de regras nas primeiras duas críticas, onde ela imprime certa lógica à distinção entre a regra como condição para a unidade e a regra como procedimento para a unificação.

reino de Deus

ver IGREJA

reino dos fins

[Reich der Zwecke] ver também ANALOGIA; COMO-SE; FIM; IMPERATIVO CATEGÓRICO; LIBERDADE; MÁXIMA; MUNDO INTELIGÍVEL

O reino dos fins é apresentado em FMC como conseqüência do conceito segundo o qual todo ser racional deve considerar-se como legislador universal para todas as máximas da sua vontade" (FMC p.433, p.39). Por "reino" é entendida uma "ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns", cada uma das quais determina os fins **de** acordo com a sua "validade universal" (ibid.). Um ser racional é membro desse reino "quando é nele um legislador universal, se bem que esteja também submetido a essas leis; ou, se for o seu soberano, não estará, como legislador, submetido à vontade de outro" (FMC p.433, p.40). O reino dos fins é um mundo "ideal" ou "inteligível" que só pode ser usado de modo regulativo, como um princípio "como-se", para testar máximas práticas. A moralidade, diz Kant, consiste na "relação de toda a ação com aquela legislação somente por meio da qual se torna possível um reino dos fins", ou o princípio para atuar somente de acordo com máximas que também podem ser leis universais, ou seja, de **tal** sorte que a vontade possa ver-se a si mesma como legisladora (FMC p.434, p.40). Isso é descrito mais tarde como o ser racional agindo "como se fosse sempre, através de sua máxima, um membro legislador no reino universal dos fins" (p.438, p.43). Em CJ, o reino **dos** fins serve como um importante elo na prova ético-teológica da existência de Deus. Deus é "o soberano legislador num reino moral dos fins" (CJ §86) e daí podem ser derivadas **tais** qualidades transcendentais como onisciência, onipotência, eternidade e onipresença.

relação

ver CATEGORIAS

relações internacionais

ver FEDERALISMO; GEOGRAFIA; GUERRA; HISTÓRIA; PAZ; POLÍTICA

Religião dentro dos limites da simples razão, A

religião

ver DEUS; IGREJA; *RELIGIÃO DENTRO DOS LIMITES DÁ SIMPLES RAZÃO, A;* TEODICÉIA

Religião dentro dos limites ***da*** *simples razão, A* O texto de Kant sobre teologia filosófica pode ser lido como um suplemento à CRPr. Nele estuda a religião de acordo com a "razão pura" ou os "princípios *apriori* sem ajuda", uma esfera de investigação que ele representa como um círculo concêntrico menor

dentro dos círculos mais vastos da fé e da experiência histórica e bíblica da revelação. Escolheu como seu ponto de partida a moralidade e sua noção de um ser humano livre que a si mesmo outorga a lei. A moralidade não requer um ser supremo para ser válida, mas "conduz inevitavelmente à religião" na medida em que "chega à idéia de um poderoso legislador moral, exterior à espécie humana, para cuja vontade é esse o fim terminal (da criação), o qual pode e deve ser, simultaneamente, o fim terminal do homem" (RL, p.6. p.5-6). O texto explora as implicações religiosas dessa concepção do sumo bem mediante uma análise das relações entre os princípios bom e mau na natureza humana. Assim, o Livro I discute o "mal radical" ou as relações entre liberdade humana e o mal. Isso conduz ao conteúdo do segundo livro, o qual apresenta o conflito dos princípios bom e mau. Kant distingue aí a sua posição da dos es-tóicos, que viram a "luta moral" como sendo travada entre o dever e as inclinações; para ele, a luta desenrola-se, antes de tudo, entre as máximas livremente adotadas que determinam a vontade. O Livro III considera as implicações teológico-políticas dessa noção de luta entre bom e mau e distingue entre o "estado jurídico-político" e o "estado éti-co-civil", o qual só é concebível na forma de uma igreja. Kant descreve os requisitos de uma tal igreja numa aplicação particularmente inspirada dos quatro títulos da tábua de categorias: em termos de quantidade, deve ser "universal"; de qualidade, pura; de relação, liberdade por analogia com uma república; de modalidade, a "imutabilidade de sua constituição" (RL p. 100-1, p.93). O quarto e último livro distingue entre a igreja baseada na "religião pura da razão" e as igrejas históricas baseadas em estatutos e interpretações autoritárias das escrituras.
Apesar de sua exibição de falta de confiança em si mesmo, caracterizada pela hesitação em afirmar-se, RL marcou um significativo desafio não só à religião organizada mas também às faculdades de teologia na Universidade. Na atmosfera do regime clerical de Frederico Guilherme II, dedicado a eliminar o Iluminismo incentivado por Frederico, o Grande (que faleceu em 1786). RL teve uma recepção gélida por parte do censor. O plano inicial de Kant era publicar a obra em fascículos na *Berlinische Monatsschrift.* A primeira seção recebeu o *imprimatur* do censor de filosofia e foi publicada em abril de 1792. Para as seções subseqüentes, porém, foi consultado o censor de teologia. Este recusou o *imprimatur* e sua decisão foi confirmada no recurso levado à Comissão de Censura e ao rei, resultando que as seções restantes não puderam ser publicadas na *Berlinische Monatsschrift. A* reação de Kant foi submeter o texto na íntegra a uma faculdade de teologia (provavelmente em Kõnigsberg), a fim de provar se ele realmente invadia o campo da teologia. Tendo recebido o veredicto favorável de que tal não ocorria, despachou o texto para a faculdade de filosofia da Universidade de Iena, onde recebeu o *imprimatur. A* obra, como um todo, foi então liberada para publicação em 1793.0 episódio é indicativo das condições políticas em que Kant esteve trabalhando durante a década de 1790 e do modo como elas afetaram o desenvolvimento de seu pensamento. Uma

conseqüência afortunada desse episódio foi o livro CF, o qual foi concebido como uma resposta a esses acontecimentos.

repouso

ver MOVIMENTO

representação

[repraesentatio, Vorstellung] ver APRESENTAÇÃO; CATEGORIAS; CONCEITO; CONHECIMENTO; IDÉIA; INTUIÇÃO; PERCEPÇÃO; SENSAÇÃO Em CRP, Kant define representações como "determinações internas do nosso espírito, nesta ou naquela relação de tempo" (A 197/B 242). Essa definição ostensivamente modesta encobre a importância central do conceito de representação na filosofia crítica. Uma melhor idéia de seu valor pode ser obtida através da classificação de representações que se apresenta na parte final da CRP. O gênero "representação em geral" está dividido em representações com e sem consciência. Embora nos mais leibnizianos escritos pré-críticos Kant se ocupe freqüentemente de representações inconscientes (GN p.191, p.228-9), em CRP ele está somente interessado nas primeiras, e propõe uma divisão das representações conscientes que inclui todos os elementos de sua explicação de conhecimento e experiência. As representações com consciência são denominadas percepções, e estas estão divididas em sensações, ou aquelas que "se referem somente ao sujeito como modificação do seu estado", e "percepções objetivas" ou conhecimentos (CRP A 320/B 376). Kant criticara antes o ponto de vista leibniziano de que a sensibilidade era a "representação confusa de coisas" e argumentou, pelo contrário, que a sensibilidade e suas sensações eram "a aparência de algo e o modo como somos afetados por esse algo" (A 44/B 51). Tal percepção subjetiva é *"totó coelo* diferente" da percepção objetiva.

A percepção objetiva é ainda dividida em intuição e conceito, relacionando-se **a** primeira "imediatamente com o objeto e é singular, enquanto a segunda refere-se-lhe de modo mediato, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas" (CRP A 320/B 377). Ambas são produzidas por um "ato de *espontaneidade"*, com a intuição sendo "dada antes de todo o pensamento" (B 132); mas ao passo que a intuição fornece um campo no qual o múltiplo da intuição pode aparecer como uma representação, é o conceito, porém, que sintetiza essas representações em experiência e conhecimento. A aplicação de um conceito a uma intuição em juízo não é outra coisa senão a "representação de uma representação" de um objeto (A 68/B 93). O que é mais, o "eu penso" que permite a ocorrência de tal juízo é descrito como "uma representação que deve ser capaz de acompanhar todas as outras representações" (B 12). Os próprios conceitos são ainda distingui-dos segundo sejam empíricos ou puros; os conceitos puros, que Kant designa aqui como "noções" (categorias em outros lugares), são descritos como tendo sua "origem no simples entendimento" (A 320/B 377). Além dessas representações especiais, existe ainda **a** classe de idéias ou "conceitos da razão", que são "noções" que transcendem a possibilidade de experiência.

Embora a representação seja crucial para a explicação kantiana do conhecimento e da experiência, há pouca discussão explícita do que está sendo representado, por quem (ou por que) e de que maneira. Kant parece sugerir em CRP que o *Gemüt* possui um "poder representativo" que está disposto passivamente na "capacidade de receber representações" e ativamente na "espontaneidade [na produção] de conceitos" (CRP A 50/B 74). A natureza desse poder de representação complica-se ainda mais em CJ, onde Kant declara

que "todas as representações dentro de nós, não importa se, de um ponto de vista objetivo, são meramente sensíveis ou totalmente intelectuais, ainda são subjetivamente asso-ciáveis à satisfação ou dor, por mais imperceptíveis que estas possam ser" (CJ §29). Elas têm esse efeito por causa de sua "influência sobre o sentimento de vida" e sua contribuição para "promover ou inibir as forças vitais *[Lebenskràfte]"* (ibid.). Com isso, toda a teoria da representação proposta em CRP é situada no âmbito de uma explicação do prazer e •da filosofia epicurista de vida que está desenvolvida nas entrelinhas de CJ. A associação entre representação e prazer corpóreo, sugerida por Kant em CJ, pode contribuir muito para explicar por que motivo a natureza da própria representação, em vez de meramente a sua taxonomia, permaneceu relativamente inexplorada em CRP.

reprodução

ver SÍNTESE

república ética

ver IGREJA

respeito/reverência

[Achtung] ver também EXEMPLO; FILOSOFIA PRÁTICA; INCENTIVO; LEI; PESSOA; REINO DOS FINS; SUBLIME

Kant define respeito em CJ como o "sentimento da inadequação de nossa capacidade para a consecução de uma idéia que é lei para nós" (§27), embora use o termo de muitas e distintas maneiras. Em CJ, por exemplo, o sentimento do sublime na natureza "é de respeito *[Achtung]* pela nossa própria vocação, mas que atribuímos aum objeto da natureza mediante uma certa sub-repção" (ibid.). Neste caso, *Achtung* deveria ser traduzido, de acordo com a sugestão de Kant em CRPr (p.77, p.79) como o sentimento de admiração ou o afeto de estupefação. Em CRPr, o "sentimento moral" de respeito é produzido unicamente pela razão, e nada tem de patológico; serve apenas como um incentivo para fazer da lei moral a nossa máxima de ação. Entretanto, mesmo nesse caso é importante distinguir entre o respeito propriamente dito e o respeito atribuído a pessoas por "uma certa sub-repção". O respeito pela nossa própria vocação, a qual foi atribuída à natureza e convertida em fonte da admiração e estupefação que constitui o sentimento do sublime, também pode ser atribuído a pessoas. Neste caso, *Achtung* pode ser traduzido como respeito por pessoas como fins em si, um respeito "que sempre se aplica somente a pessoas, nunca a coisas" (p.77, p.79). Também isso, porém, à semelhança do sublime, é somente uma sub-repção do *Achtung* ou reverência pela lei: o respeito que temos por uma pessoa é "realmente [reverência] pela lei, a qual coloca o seu exemplo diante de nós" (p.78, p.81).

retribuição

ver JUSTIÇA

reverência

ver RESPEITO

revolução

ver *também* CONSTITUIÇÃO; ESCRITOS POLÍTICOS; ESTADO; ILUMINISMO Embora em RPE, Kant veja a revolução como pondo, potencialmente, "um fim ao despotismo autocrático e à opressão rapace e ávida de poder" (p.36, p.55), também a considerou uma fonte potencial de novos preconceitos que, "como aqueles que substituíram, servirão como trela para controlar a grande massa não pensante" (ibid.). Para a mudança social e a expansão do pensamento esclarecido, ele não deposita sua fé na mudança institucional mas no desenvolvimento de um público esclarecido e de uma "verdadeira refor-

ma no pensamento". Essa posição reformista é instigada ainda com maior veemência em MC, onde Kant se recusa a favorecer um "direito à resistência" (p.320, p.131). Se a mudança constitucional é necessária, deve ser executada "somente através da *reforma* pelo próprio soberano, e não pelo povo e, por conseguinte, não através da *revolução"* (p.322,
P-133). . . ,
Entretanto, a reação de Kant às revoluções do seu tempo foi muito mais equivoca do que se poderia esperar de seus comentários teóricos. Foi um caloroso adepto da Revolução Americana e sua reação à Revolução Francesa foi extremamente dúbia. Em CJ §65, seus comentários sobre "uma transformação total, recentemente empreendida, de um grande povo num Estado", são de inteiro apoio à Revolução Americana; em CF, alude a uma "simpatia próxima do entusiasmo" que empolga os espectadores da Revolução Francesa, a qual envolveu a "disposição moral no seio da raça humana" (p.85, p. 182). A "causa moral" aí em ação tem dois aspectos: o primeiro é o *"direito* de todo o povo a dar-se uma constituição civil" e o segundo, a contribuição de uma constituição republicana para a paz. Entretanto, numa nota de pé de página, Kant insiste em que esses comentários não atribuem ao povo que vive sob constituições monárquicas o direito de mudá-las. Em MC, a posição de Kant é ainda mais fortemente declarada, com o "sentimento moral" dos espectadores da revolução transformando-se em horror diante do espetáculo da execução do monarca, a qual, diz ele, "é como se o Estado cometesse suicídio" (MC p.321, p. 132). Talvez seja possível ler uma certa coerência nesses comentários, ou atribuindo as diferenças às reações de Kant em face das diferentes fases da revolução, ou mesmo vendo-o como um jacobino interessado em dissimular seus traços. O que parece mais provável, entretanto, é que ele tenha permitido que suas posições fossem testadas, e alteradas, em resposta a eventos históricos.
revolução copernicana A "revolução" foi descrita por Nicolau Copérnico na Introdução do seu livro *Das revoluções dos orbes celestes* (1543) como a "hipótese" "que põe a Terra em movimento e um Sol imóvel no centro do universo". Tentou explicar as aparências de movimento planetário substituindo uma estrutura explanatória ptolemaica geo-cêntrica por uma heliocêntrica, embora mantendo a maquinaria ptolemaica de epiciclos e movimento celestial circular. No prefácio da Segunda Edição de CRP, Kant descreveu sua filosofia crítica como desenrolando-se em conformidade com "a hipótese primária de Copérnico". Enquanto a metafísica antes admitia que "o nosso conhecimento devia regular-se pelos objetos", agora "devemos experimentar" e "admitir que os objetos devem regular-se pelo nosso conhecimento" (CRP B xvi). Assim, Copérnico, "não podendo continuar a explicar de modo satisfatório os movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou ver se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis". No entanto, embora a revolução de Copérnico fosse baseada numa hipótese só mais tarde confirmada por Kepler, "que descobriu um meio inesperado de reduzir as órbitas excêntricas dos planetas a leis determinadas", e por Newton, "que explicou essas leis em termos de uma causa natural universal" (IHU p.18, p.42), Kant sustenta que a sua CRP irá mais além de Copérnico *ao provar,* "já não hipotética mas apodicticamente, a partir da natureza das nossas representações do espaço e do tempo, e dos conceitos elementares do entendimento (CRP B xxiii) que os objetos adaptam-se ao conhecimento, não o conhecimento aos objetos.

S

saber *[Wissen] ver também* ASSENTIMENTO; CONHECIMENTO; FÉ; OPINIÃO; PENSAMENTO
Juntos, saber, fé e opinião constituem os três graus de assentimento com a verdade de um juízo. O assentimento da fé é insuficiente objetivamente mas suficiente subjetivamente, e dá origem à convicção; o da opinião é insuficiente em ambos os respeitos, enquanto o saber é objetiva e subjetivamente suficiente, e dá origem à convicção e à certeza (CRP A 822/B 850). Cada grau de assentimento tem seu próprio objeto e modalidade de juízo apropriados. O objeto de saber "responde a concepções cuja realidade objetiva pode ser provada" e são "matérias de fato" *ouscibile* (CJ §91). Incluem as "propriedades matemáticas de grandezas geométricas" e a idéia prática de liberdade; por outras palavras, "coisas ou qualidades de coisas que são suscetíveis de ser verificadas pela experiência" (ibid.). A modalidade de juízos de saber é apodíctica, ou seja, "universal e objetivamente necessária (válida para todos)" (L p.571).
sensação *[Empfindung] ver também* AFETO; ÂNIMO *(GEMÜT);* PERCEPÇÃO; REPRESENTAÇÃO
Uma sensação resulta de a faculdade de representação ser afetada pela presença de um objeto (CRP A 19/B 34). É descrita como a "matéria" da aparência e distingue-se da percepção, que é a sensação acompanhada de consciência, embora também seja ocasionalmente descrita como a "matéria" da percepção. Também se apresenta (em Dl §4) como matéria da sensibilidade, a qual é complementada por

sua forma ou "coordenação".
sensibilidade *[Sinnlichkeit] ver também* ANFIBOLOGIA; ENTENDIMENTO; ESPAÇO E TEMPO; ESTÉTICA; IMPRESSÃO; INTUIÇÃO; RECEPTIVIDADE
A doutrina da sensibilidade de Kant, a qual desempenha um papel crucial na filosofia crítica, é um incômodo amálgama de numerosas formas de argumento mutuamente incompatíveis. Os remotos precedentes históricos da posição de Kant são os argumentos de Platão e Epicuro (Aristóteles está surpreendentemente ausente nesse contexto), com Platão representando a relegação "intelectualista" da sensibilidade para os domínios da passividade e ilusão, e Epicuro a escola sensualista, a qual "sustentava que a realidade é exclusivamente encontrada nos objetos dos sentidos" (CRP A 853/B 881). As fontes próximas das considerações de Kant foram o que ele viu como os derradeiros representantes das escolas intelectualista e sensualista, a saber, Leibniz e Locke. Argumentou Kant que ambas as tendências anularam a distinção entre sensibilidade e o entendimento, uma ao

subordinar a sensibilidade ao entendimento, a outra o entendimento à sensibilidade. Kant procura evitar a escolha especificando as relações entre ambas de um modo que não faz uma cair sob o domínio da outra mas que, não obstante, lhes permitir combinarem-se
na experiência.

Tal especificação da sensibilidade leva a algumas argumentações extremamente complexas e ocasionalmente desconcertantes a respeito do seu caráter. Cumpre distinguir a sensibilidade do entendimento mas, não obstante, ela possui um elemento formal; esse elemento formal, porém, não subsume os objetos da sensibilidade do mesmo modo que um conceito. Por outro lado, a sensibilidade é receptiva, em contraste com a espontaneidade do entendimento, mas isso não significa que ela seja uma *tabula rasa* passiva, registrando meramente impressões. A sensibilidade possui, com efeito, um elemento *a priori,* muito embora este não seja derivado, ao contrário das categorias apriorísticas, da unidade original da apercepção. Assim, a sensibilidade não é nem a percepção confusa de uma perfeição racional sustentada pela escola leibniziana, nem a receptividade imediata às impressões defendida por Locke, mas parece compartilhar de aspectos de ambas as posições, sem que esteja inteiramente comprometida com nenhuma delas.

A conduta de equilíbrio adotada por Kant é evidente em Dl, tanto na proliferação de termos usados para caracterizar sensibilidade e sensitivo/sensível, quanto na tese da seção dois, "Sobre a distinção entre coisas sensíveis e coisas inteligíveis em geral". Em Dl §3, ele define sensibilidade como "a *receptividade* de um sujeito em virtude da qual é ;. possível ao próprio estado representativo do sujeito ser afetado de certo modo pela pre- *]* sença de algum objeto." O caráter dessa receptividade, ou a forma como um sujeito tem a possibilidade de ser afetado pela presença de um objeto, não ficam sem definição; no §4, Kant trata de distinguir entre matéria e forma de uma "representação do sentido". A matéria ou "sensação" de uma "representação sensível" não é imediatamente percebida por um sujeito, mas é dependente, no que se refere à sua "qualidade", do modo como a natureza do sujeito "é suscetível de modificação pelo objeto em questão". O caráter complementar da relação entre sujeito e objeto é ainda mais pronunciado no caso da forma da sensibilidade. No §2 de Dl, Kant está sobretudo empenhado em distinguir a forma da sensibilidade da forma da razão, e descreve-a como decorrente da "coordenação" de objetos que afetam os sentidos "por uma certa lei natural da mente". Ele usa o termo "coordenação" a fim de distinguir a forma de sensibilidade das "linhas gerais ou qualquer espécie de esquema do objeto" que possa ser dado pela razão; a forma que coordena os objetos sensíveis é descrita como um "aspecto" que reveste ou encobre a matéria de sensibilidade de acordo com "leis estáveis e inatas".

Embora a discussão da sensibilidade em Dl §2 enfatize os modos em que ela difere de uma descrição racionalista, na qual a sensibilidade é tida na conta de percepção confusa (ver §7), em §3, "Sobre os princípios da forma do mundo sensível", Kant distingue-a nitidamente das teses empiristas. Ele identifica dois princípios do mundo sensível: espaço e tempo. Kant argumenta que nenhum dos dois princípios pode ser abstraído dos sentidos, mas que ambos são pressupostos por eles (§§14-15) e consistem, assim, em princípios puros e não empíricos. Além disso, ambos são intuições ou condições subjetivas "em virtude da natureza da mente humana, para a coordenação de todas as coisas sensíveis numa lei fixa" (§14). Seu caráter de intuições puras distingue-os das qualidades abstraídas de objetos sensíveis, porquanto pressupõem tais objetos, mas também de

conceitos, uma vez que os objetos sensíveis são concebidos como "situados *no* tempo, e não como contidos *sob* o conceito geral de tempo".

Com estes argumentos, o delineamento básico da noção crítica de sensibilidade encontra-se, em sua maior parte, estabelecido. Em CRP, Kant distingue entre sensibilidade e o entendimento como "os dois troncos do conhecimento humano"; os objetos "são-nos dados" através da sensibilidade e depois "pensados" pelo entendimento (CRP A 15/B 29). A sensibilidade é receptiva (A 19/B 32) mas contém, não obstante, princípios *a priori* que são discutidos na "Estética transcendental", a qual forma a primeira parte da doutrina dos elementos. A matéria da sensibilidade, ou "a aparência que corresponde à sensação", é capaz de ser "ordenada em certas relações" que constituem a forma da sensibilidade. São essas as intuições puras *a priori* de espaço e tempo, as quais são puras e *a priori* em virtude de sua prioridade em relação às aparências, isto é, por não serem abstraídas delas, e são intuições em virtude de coordenarem mas não subsumarem sensações à maneira de conceitos. Os objetos sensíveis são dados à nossa receptividade, mas de um modo sumamente organizado e articulado; e embora essa organização seja subjetiva, não é um produto de nossa espontaneidade, à maneira dos conceitos puros do entendimento. E embora a sensibilidade seja rigorosamente distinta do entendimento, suas intuições são vazias sem as contribuições de conceitos. As intuições da sensibilidade e os conceitos do entendimento adaptam-se e são adaptados mutuamente, com os múltiplos coordenados de uma estruturando e sendo estruturados pelas unidades formais do outro.

Com essa posição, Kant parece evitar o Cila idealista de reduzir a sensibilidade às "confusas percepções

da razão" (ver CRP A 43/B 61 e ss.) e o Caribde empirista de abstrair a razão da sensibilidade. Para ele, ambas as posições acarretam uma concepção objeti-vista de espaço e tempo, uma considerando-os como relações conceituais objetivas confusamente percebidas, a outra como propriedades de objetos no mundo percebido pelos sentidos. Kant tentou formular a posição que abrangeria as virtudes de ambas as perspectivas — a idealista e a empirista — embora não subscrevendo todas as implicações nem de uma nem de outra posição. Ele o fez mantendo o caráter racional do idealista e o caráter receptivo dos argumentos empiristas, e distinguindo dos conceitos as formas de sensibilidade e da sensação imediata a matéria da sensibilidade. Entretanto, a sua solução suscita tantas perguntas quanto respostas e provou ser extremamente vulnerável a objeções tanto das posições idealistas quanto das empiristas que ela pretendia suplantar.
sensus communis ver SENTIDO COMUM/SENSO COMUM
sentido *[Sinn] ver também* AFETO; IMAGINAÇÃO; SENSIBILIDADE Em A, Kant divide a sensibilidade em sentido e imaginação, onde sentido caracteriza "a faculdade de intuição na presença de um objeto" e imaginação a mesma coisa sem a presença do objeto (A § 15). Ele distingue ainda entre sentido interno e externo, com este último denotando a afecção do corpo humano por coisas físicas, o primeiro a afecção do corpo pelo próprio ânimo *(Gemüt).* Os sentidos externos correspondem aos cinco sentidos físicos considerados em §§17-20, e estão divididos nos sentidos "objetivos" do tato, visão e audição, e nos sentidos "subjetivos" do paladar e do olfato. Por sua vez, o sentido interno corresponde a uma "consciência do que os seres humanos experimentam, na medida em que são afetados por sua própria atividade de pensamento (A §24). Em CRP, o

sentido interno é muito mais significativo, designando a determinação de nossa existência no tempo.

sentido comum/senso comum

[sensus communis, Gemeinsinn] ver também ÂNIMO *(GEMÜT);* COMUNICABILIDADE; GOSTO; JUÍZO REFLEXIVO; PÚBLICO/PUBLICIDADE; REFLEXÃO; SENTIDO; SENTIMENTO
Sentido comum tem dois significados distintos em Kant, os quais foram elididos na tradução inglesa do vocábulo. O primeiro aparece no Prefácio de P e refere-se ao coloquial "entendimento humano comum" *(gemeinen Menschenverstand),* ao qual recorrem os chamados filósofos do "senso comum", como T. Reid (1710-96) e J. Priestley (1733-1804). Para Kant, "não deixa de ser francamente penoso verificar como esses autores não perceberam, nem de longe, o ponto crucial do problema [de Hume]" (p.258, p.4): "Apelar para o senso comum quando o discernimento e a ciência falham, e não antes, é uma das sutis invenções dos tempos modernos, com o que o mais superficial dos ta-garelas pode afrontar confiadamente o mais profundo pensador e não se dar por vencido" (p.259, p.5). Nesse contexto, o senso comum "não é outra coisa senão um apelo à opinião das massas", na qual "exulta e se vangloria o charlatão popular" (p.259, p.5).
Em CJ, entretanto, Kant desenvolve uma descrição positiva do "senso comum" *{sensus communis)* que é central para a sua análise do juízo reflexivo. Apresenta-se no §40 intitulado "Do gosto como uma espécie de *sensus communis",* onde é distinguido do senso comum "vulgar do *gemeinen Menschenverstand". Sensus communis* é um "sentido público", "uma faculdade crítica que, em seu ato reflexivo, leva em conta o modo de representação de todos os outros a fim de, por assim dizer, avaliar seus juízos com a razão coletiva da espécie humana". Com essa visão do senso comum, Kant revive o entendimento do *sensus communis* do humanismo renascentista como uma forma de virtude republicana, e vai mais além nessa direção quando alinha essa forma reflexiva de juízo com o gosto. Assim, Kant conclui "que, mais do que o juízo intelectual, é o juízo estético que pode receber o nome de sentido público, se se quiser empregar a palavra 'sentido' para um efeito de mera reflexão sobre o espírito; pois então por sentido entendemos o sentimento de prazer" (CJ §40). Essa definição de um "senso comum esclarecido", "crítico" e no entanto também público, é contrastada com o preconceito do senso comum "vulgar" dos filósofos britânicos.
Ao descrever o ato de reflexão como um "sentido", Kant recupera também as conotações aristotélicas originais de *sensus communis.* Para Aristóteles, não se trata de um "sentido especial" ou de uma faculdade, mas antes de uma "sensibilidade geral" que anima os cinco diferentes sentidos. Essa sensibilidade não é "da carne" (Aristóteles, 1941, 426b, 15) nem é inteligível, mas é uma "consciência" de diferenças e sensibilidade para as mesmas (ver Welsch, 1987). Também para Kant o *sensus communis* é reflexivo sem ser uma intuição ou um conceito — descreve-o como o "sentimento interno de um estado final de *Gemüt* ocasionado quando "a imaginação em sua liberdade estimula o entendi-

Daí o termo latino *sensus* ter sido traduzido para o português como "sentido", para distingui-lo da conotação vulgar anteriormente referida. Ele expressa, ao lado dos termos "sentido", "sentido externo" e "sentido interno", também um "sentido comum". (N.R.T.)

mento, e o entendimento, à parte dos conceitos, coloca a imaginação em atividade regular". Assinala um modo agradável de comunicação que não é dominado por conceito ou lei, um modo para o qual o juízo estético do gosto é paradigmático.
A importância do "sentido comum" para as noções de Kant de "crítica", "esclarecimento" e "juízo", assim como suas mais amplas implicações para a filosofia teórica, prática e estética, só vieram a ser plenamente apreciadas no século XX. Tornou-se então •crucial não só para a interpretação de Kant mas também nos campos da filosofia política e da estética. A noção de Kant de *sensus communis* é central para as tentativas de Arendt de desenvolver uma explicação pós-totalitária do juízo político (ver Arendt, 1989), assim como para a elaboração por Lyotard de novos modelos de juízo reflexivo apropriados à experiência científica, política e estética da pós-modernidade (ver Lyotard, 1983, 1988, 1991).
sentido externo *ver* APERCEPÇÃO; ESPAÇO; INTUIÇÃO; SENSIBILIDADE; SENTIDO; SENTIDO INTERNO

sentido interno

[innere Sinn] ver também APERCEPÇÃO; INTUIÇÃO; JUÍZO; SENSIBILIDADE; SENTIDO; TEMPO
Em FS, Kant considera que "o misterioso poder que torna possível o juízo" — e assim distingue dos animais os seres humanos como racionais — "nada mais é do que a faculdade do sentido interno, ou seja, a faculdade de fazermos de nossas próprias representações os objetos de nossos pensamentos" (FS p.60, p.104). Kant não acompanha Descartes, mais tarde, Mendelssohn, em ver o sentido interno como a fonte para a certeza da existência do sujeito no *cogito* ou "eu penso", mas distingue rigorosamente entre sentido interno e a apercepção pura do *cogito.* As percepções do sentido interno são psicologicamente

fundamentadas e não têm referência transcendental; o sujeito psicológico que experimenta o sentido interno não pode ser confundido com o sujeito transcendental do "eu penso". Este último é a fonte espontânea de síntese, ao passo que o primeiro, como um sentido, é receptivo. Essa distinção é tida por axiomática em CRP, pois sem ela surge o paradoxo de que o "eu" deve ser ao mesmo tempo ativo/espontâneo e passivo/receptivo, requerendo assim que "estejamos numa relação passiva [de afecção ativa] conosco". É para evitar essa contradição, prossegue Kant, que ele distingue cuidadosamente o sentido interno psicológico "da faculdade de apercepção" (CRP B 153).

Além disso, Kant abala a primazia cartesiana do sentido interno ao adotar o ponto de vista de Wolff da inseparabilidade da consciência do eu e do mundo. Os sentidos internos e externos estão "necessariamente ligados" entre si "para possibilitar a experiência em geral" (CRP B xli). Com o sentido externo, "temos a representação de objetos como exteriores a nós e situados todos, sem exceção, no espaço" (CRP A 22/B 37): o espaço é a forma pura de sua intuição sensível, através da qual os objetos externos são determinados ou determináveis em termos de "configuração, grandeza e relação recíproca". Por intermédio do sentido interno, o "espírito" *(Gemüt)* "se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno", não como um objeto mas como a "forma determinada, a única mediante a qual é possível a intuição do seu estado interno" (A 23/B 37). A forma do sentido interno é o tempo, e determina a "relação de representações em nosso estado interno" e a "condição imediata das aparências internas (de nossa alma) e, por conse-

guinte, também a condição mediata de aparências externas" (A 34/B 51). Com efeito, Kant privilegia o sentido interno em relação ao externo, embora sem negar a indispensa-bilidade de um para o outro. "O tempo", diz ele, "é a condição formal *apriori* de todas as aparências em geral" (ibid.), uma vez que todas as representações, quer seus objetos sejam internos ou externos, devem ser objetos do sentido interno. Nesse ponto, sua vigorosa distinção entre subjetividade psicológica e transcendental protege-o de qualquer acusação de idealismo, uma vez que o tempo, como a forma do sentido interno, é receptivo e não se pode dizer que constitua aparências.

sentimento *[Gefühl] ver também* AFETO; ÂNIMO *(GEMÜt);* FACULDADE; INCLINAÇÃO; PRAZER; RESPEITO; SENSIBILIDADE; SENTIDO COMUM/SENSO COMUM; VIDA Sentimento é um dos mais ambíguos e, portanto, mais fascinantes conceitos de Kant. Grande parte de seus escritos pode ser interpretada como a tentativa de situar apropriadamente o "sentimento" no que se refere à filosofia teórica e prática, com o conceito deslocando-se continuamente entre as margens e o centro da filosofia. Esse movimento é exemplificado pelo lugar do sentimento em relação às faculdades do conhecimento e de apetição: Kant exclui o sentimento da filosofia prática crítica apenas para que retorne na forma do sentimento de respeito pela lei (por exemplo, CRPr p.76, p.79); é igualmente excluído de consideração em CRP por situar-se "totalmente fora da nossa faculdade de conhecimento" (A 802/B 830), para afinal retornar na Introdução a CJ como uma condição necessária "da experiência mais comum" (§Vl). Mas não só figura de forma instável nos contextos da filosofia teórica e prática, como se apresenta ainda como o objeto de um ramo especial da filosofia que se ocupa dos sentimentos de prazer e desprazer, e de seus correlatas, o belo e o sublime (OBS, A, Livro II), o qual serve como ponte entre os dois ramos da filosofia e, em última instância, em CJ, como seu terreno comum.

Embora seja descrito a par do espaço e do tempo em ICP como um conceito parcialmente analisável, Kant atribui sistematicamente certas características ao sentimento. Em primeiro lugar, expressa a condição subjetiva de um ser finito e sensível "compelido constantemente a ultrapassar o seu presente estado" (A p. 133) e cuja experiência é de um caráter maciçamente derivado dos sentidos (CRPr p.67, p.79). Essa característica não só relaciona o sentimento com os temas de personificação e vida mas também explica a sua estrutura polar como sentimento de prazer e desprazer *(Lust und Unlust).Em* GN (p. 181, p.220) e em A (§60), prazer e desprazer são descritos como "homólogos" que se determinam mutuamente; e como, para Kant, a vida de um ser finito consiste em atividade, o sentimento de prazer e desprazer serve como uma expressão de atividade e como um incentivo para mais atividade. Consiste toda essa atividade em surtos e refreamentos do "poder vital" que geram "seqüências irregulares de sentimentos prazerosos (constantemente intercalados de desprazer)" (A §60). A oscilação entre prazer e dor provoca todos os "vários sentimentos de prazer ou desprazer" e repousa "não tanto na natureza das coi-

Em Kant, prazer e desprazer *(Lust und Unlust)* constituem um gênero em que apenas a espécie prazer e dor *(Vergnügen und Schmerz),* enquanto uma forma de deleite sensorial-corporal, remete explicitamente a "dor". Para o Autor, essa diferença não foi levada suficientemente em conta, tendo sido, por isso, corrigida nos casos em que não descaracterizava o texto. (N.R.T.)

sas externas que os geram quanto na própria disposição de cada pessoa para ser induzida por elas a sentir prazer e dor" (OBS p.207, p.45). Essa oscilação inspira a pletora de sentimentos "que experimentamos nas circunstâncias altamente complexas da vida" (GN p. 182, p.220), incluindo sentimentos tais como simpatia/hostilidade, amizade/inimizade, amor/ódio, belo/sublime.

Na filosofia pré-crítica, Kant estabeleceu o padrão para examinar os sentimentos de prazer e dor, tanto em seus próprios termos quanto a respeito da oposição de filosofia teórica e prática. Em OBS, ele oferece uma análise empiricamente orientada do sentimento através de reflexões sobre exemplos organizados em função do belo e do sublime. A propensão antropológica desse texto é sistematicamente ampliada em suas lições de antropologia e, em particular, no Livro II, "Do sentimento de prazer e desprazer", o qual forma a transição do Livro I sobre a "faculdade cognitiva" para o Livro III sobre a "faculdade de apetição". A par dessa caracterização do sentimento em termos de uma transição entre filosofia teórica e prática, Kant procura também distingui-lo de ambas. Nas páginas finais de ICP, diferencia entre a faculdade de representar o verdadeiro, ou conhecimento, e a de representar o bom, ou sentimento, descrevendo este último como necessariamente relativo a um "ser dotado de sensibilidade" (p.299, p.273). Esse sentimento do bom não promana do conhecimento nem de um suposto senso moral, embora Kant admita que, no tocante a primeiros princípios, na filosofia prática a precedência do sentimento ou do conhecimento ainda tem de ser determinada (p.300, p.274).

Uma estrutura similar persiste na filosofia prática crítica de FMC e CRPr, onde Kant identifica sentimento e princípios racionais como "princípios heterônomos de moralidade" (FMC p.442, p.46; CRPrp.40, p.41). Aí, porém, o sentimento derivado dos sentidos — "a condição de todas as nossas inclinações" — é também uma condição para o sentimento de respeito ocasionado pela reverência à lei da

"razão prática pura": é isso o que elimina "no juízo da razão o contrapeso para a lei moral que influi numa vontade afetada pela sensibilidade" (CRPr p.76, p.78). Embora o respeito seja um "sentimento singular" que não pode ser comparado a outros sentimentos, ele perdura, não obstante, como sentimento. Possui, contudo, duas peculiaridades que o tornam incompatível: a primeira é que o seu objeto, na medida em que é distinto do sentimento de prazer e dor, é sempre uma pessoa, nunca uma coisa (p.77, p.79); a segunda é que não resulta da oscilação de prazer e dor que caracteriza a vida de um ser finito, e não dá prazer nem dor (p.78, p.80). Entretanto, apesar desta última distinção, o sentimento de respeito tem efeitos distintos; tem um efeito negativo quando usado como "controle" das inclinações experimentadas como "humilhação" e um efeito positivo quando serve de incentivo para a obediência à lei (p.80, p.82).
Em CRPr, Kant redefiniu o sentimento com o propósito de estabelecer um lugar para o respeito como um tipo especial de sentimento. Em CJ, o seu tratado sobre sentimento e juízo, ele adota uma estratégia mais audaciosa em seu todo. A primeira vista, Kant parece estar seguindo a abordagem de OBS e A no desenvolvimento de uma filosofia especial dos sentimentos estéticos do belo e do sublime, a qual se situa nos interstícios entre os domínios teórico e prático. Entretanto, essa filosofia especial não tarda em assumir o papel não só de promotora de uma transição de um domínio para o outro, mas também de provedora de uma base comum entre eles. É sustentado que o sentimento de prazer e desprazer oferece uma chave para solucionar o "enigma do juízo" (CJ Prefácio)

que intrigou a filosofia teórica e prática. Em CJ, o alinhamento de sentimento e juízo tem muitas conseqüências fascinantes: faz com que o sentimento seja subjetivo (no jogo livre das faculdades cognitivas) e objetivo (como um juízo necessário e universal); também dissolve a distinção crucial para a CRPr entre os objetos do sentimento de prazer e despra-zer e o sentimento de respeito, pois refere-se a objetos e a pessoas; finalmente, o sentimento deixa de ser "interno" e subjetivo mas, como uma forma de sentido comum, torna-se "social" e intersubjetivo (para um breve e denso enunciado desses pontos ver, *inter alia,* CJ § 12). Essas propriedades aumentadas do sentimento são ainda mais ampliadas para servirem de alicerce à filosofia teórica e prática: o sentimento fornece a base para a primeira no anúncio de um acordo entre a conformidade da natureza a um fim e o nosso entendimento (Introdução §vi) e para a segunda como o *summum bonum* de uma vida florescente (por exemplo, §87). Em CJ, mostra-se que os domínios do juízo teórico e prático desenrolam-se a partir de um acordo prévio de sentimento, natureza, intersubjeti-vidade e juízo.

A direção inculcada ao argumento de CJ conferiu-lhe um status peculiar no conjunto da obra de Kant, o que faz dela, para alguns, a fase culminante da filosofia crítica e, para outros, seu pouco criterioso apêndice. Em jogo nesses juízos antagônicos não está apenas uma divergência de opinião a respeito do lugar apropriado do sentimento na filosofia de Kant, mas o muito mais vasto problema das relações da especulação filosófica com áreas da vida e atividade humanas que não obedecem a noções limitadas ou formais de racionalidade. A questão do sentimento suscita, de forma aguda, a questão da natureza da filosofia e suas relações com áreas "não filosóficas" de experiência. A elaboração dessa questão não está limitada à recepção da filosofia de Kant mas encontra-se claramente presente do começo ao fim dos próprios textos de Kant.

ser *[to on, ens, Sein] ver também* EFETIVIDADE; ESSÊNCIA; EXISTÊNCIA; NADA; ONTOLOGIA; SÍNTESE

A definição de ser em Kant é herdeira de um longo e complexo desenvolvimento filosófico do tema, cuja significação continua sendo objeto de intenso debate. Para Aristóteles, na *Metafísica,* a questão do ser — "o que é ser?" — "foi formulada há muito tempo e volta a ser formulada agora e sempre, e é sempre objeto de dúvidas" (Aristóteles, 1941, 1028b, 2). A mais significativa inovação de Kant foi a tradução de temas e distinções tradicionais para a terminologia moderna, reformulando o problema tradicional da relação entre ser e *logos* em termos de juízo. Foi com base nas distinções recebidas e na sua reformulação em termos modernos que Kant desenvolveu suas importantes distinções entre ser, efetividade e existência.

O ponto de partida tradicional para a questão do ser na filosofia ocidental são os fragmentos de Parmênides (século VI a.C). Neles, o ser é diferenciado do não-ser em termos da distinção entre o caminho da verdade e o caminho das opiniões. Não pode haver transição do não-ser para o ser, nenhuma mudança ou movimento; ser é tudo o que pode ser conhecido e é uno (Barnes, 1987, p. 129-42). Os problemas apresentados por Parmênides e sua acentuação nos paradoxos de Zenão foram enfrentados pela geração seguinte de filósofos gregos, sobretudo Platão e Aristóteles. Paradoxalmente, Platão atenuou e intensificou a distinção de Parmênides entre ser e não-ser. Este último não é mais o oposto absoluto de ser mas participa no ser em graus variáveis; ser informa imediatamente as

idéias, assim como forma uma idéia superior em si. Aristóteles, entretanto, na *Metafísica,* enfatiza a participação de seres distintos no Ser em geral, estabelecendo um repertório de caminhos em que Ser pode ser falado de entes (ver Aristóteles, 1941, 1012a). Ele faz uma distinção crucial entre *energeia* e *dynamis,* que mais tarde evoluiu, primeiro, para a distinção entre *esse* e *essentia,* e depois entre existência e efetividade.

Em sua recepção da extremamente diversa herança do pensamento grego do Ser, os comentaristas medievais islâmicos e cristãos sistematizaram algumas de suas características mais salientes. Persistiu a problemática básica de descrever os vários modos em que o Ser pode ser falado de seres, como no caso do *insight* sobre o caráter aporético dessa relação (Booth, 1983). E, como em Platão e Aristóteles, ser continua a ser entendido como um termo "transcendental" que não pode ser afirmado categoricamente como predicado. Para a tradição tomista, ser só podia ser predicado analogicamente — o ser de Deus e o ser do mundo só analogicamente são o mesmo. Para a tradição scotista, ser pode ser predicado univocamente, tendo em mente o mesmo sentido de ser quando é predicado do mundo ou de Deus. Os escolásticos concordaram em distinguir entre ser como existência, ser como efetividade e ser como tal: ser como existência, ou *esse,* designava a existência de uma essência, como em o "ser" da humanidade; ser como *essentia* designava a efetividade aqui e agora individual de, digamos, esta mulher ou este homem; enquanto ser como tal, aquele ser cuja essência é existência e efetividade, só pode ser dito de Deus.

Os termos e distinções das discussões escolásticas do ser continuaram a informar a inauguração cartesiana da modernidade filosófica (ver Gilson, 1949). Embora para Descartes e Leibniz (mas não Espinosa) o foco para a questão do ser de Deus, o mundo e a alma se tivesse transferido de Deus para a alma e a

certeza que esta tem de sua própria existência, persistia a estrutura básica do problema. Para os modernos, Ser permanece extracategorial e não é algo que possa ser simplesmente predicado num juízo como qualquer outro predicado. Para eles, *esse* designa agora possibilidade, ou aquilo que é sem contradição, ao passo que *essentia* são aqueles fenômenos percebidos como existentes, e ser como tal é agora interpretado como referente ao ser privilegiado em si, quer isso seja descrito em termos de Deus ou *causa sui,* o sujeito, ou o ser-em-si da nova ciência pós-cartesiana da ontologia.

A discussão do ser por Kant segue precedentes ao afirmar que o ser pode mencionar-se de muitas maneiras mas, para ele, o que.é comum a todas elas é a noção de síntese. Em UAP, ele define o conceito de ser *[Sein]* em termos de um "postulado" (p.73, p. 119) que sublinha as relações de juízo lógico, descrevendo-o como "a postulação dessa relação [que] não é outra coisa senão a cópula num juízo" (p.73, p.l 19). Aqui, ser denota uma síntese puramente lógica, operando ao nível de *esse,* uma síntese que se harmoniza com a lei da contradição. Entretanto, quando a relação e o relacionado são postulados, então o ser torna-se existência e é citado como *essentia,* ou seja, em termos de relações lógicas e efetivas.

Em CRP, Kant repete em grande parte essa distinção mais antiga, mas passa a usá-la para refutar a prova ontológica da existência de Deus. Ser não é um predicado, nada acrescenta ao sujeito de um juízo, mas designa "meramente o que é possível, em virtude de eu pensar o seu objeto" (CRP A 599/B 627). A declaração de que "existe um Deus" pode ser isenta de contradição. É um modo de falar do ser ao nível de *esse,* mas nada diz sobre a existência do seu objeto. Se desejamos falar de ser em termos de exis-

tência, então devemos prestar atenção às condições de conhecimento sintético, pois "a nossa consciência de toda a existência... pertence inteira e totalmente à unidade da experiência" (CRP A 601/B 629). Essa perspectiva crítica habilitou Kant a especificar com rigor os modos como o ser pode ser falado por referência à efetividade, ou o princípio correspondente à segunda categoria modal de existência/não-existência.

Com tais comentários, dir-se-ia que Kant estava limitando severamente o tradicional significado de ser. Esse pareceu certamente ser o caso para Hegel, que tentou restabelecer a questão do ser conferindo-lhe uma nova exposição na *Ciência da lógica* (1812). Parecia ser esse também o caso de Nietzsche, que se viu radicalizando o *insight* de Kant sobre o caráter ilusório do ser ao descrevê-lo como um "mero vapor". Para uma corrente extremamente influente de interpretação, Kant marca o momento da transição, na história da filosofia, da ontologia para a epistemologia. Entretanto, no século XX, as leituras ontológicas de Kant por Heidegger (1929) e Heimsoeth (1956) consideraram seriamente sua afirmação de que tinha substituído a ontologia por uma "analítica do entendimento". Heidegger, em particular, assinalou o significado ontológico da síntese em Kant e o papel crucial desempenhado nela pela imaginação (1929). Tais leituras provaram ser extremamente influentes na recuperação das estruturas da ontologia tradicional que continuaram a inspirar a filosofia crítica.

sexo

ver também CASAMENTO; MULHER; PAIXÃO

As explanações de Kant sobre sexo, sexualidade e comportamento sexual são surpreendentemente amplas e encontram-se em MC e E. Considera a diferença sexual uma diferença específica no gênero humanidade e faz dessa diferença a base de sua explicação do desejo sexual. Central em sua visão de sexo é a distinção moralmente fundamentada entre união sexual de acordo com a "simples natureza animal" e a realizada em conformidade com um "princípio" no casamento. Com efeito, ele define explicitamente o casamento como "união sexual de acordo com um princípio" (MC p.277, p.96) e vê o prazer sexual mútuo somente possível com base no casamento e seu corolário da "posse por toda a vida dos órgãos sexuais recíprocos". Kant não sustentou que o sexo devia estar subordinado à finalidade da procriação mas considerou o "desejo sexual" ou a "sexualidade" uma "inclinação", "sexto sentido" ou "apetite por um outro ser humano" (E p.163). Esse apetite é impessoal, "não é uma inclinação que um ser humano tem por um outro como tal, mas é uma inclinação para o sexo de um outro" (E p. 164), e é dito que expõe a humanidade "ao perigo de igualdade com os animais". Por essa razão, Kant restringiu a expressão de sexualidade aos limites do contrato conjugai, de acordo com o qual os parceiros desfrutam ambos do uso dos atributos sexuais recíprocos, embora reconhecendo o outro como pessoa ou fim em si mesmo.

Fora do reconhecimento de um status de parceiro sexual com um fim em si mesmo através do casamento, Kant considerou que a sexualidade conduz inevitavelmente à exploração de parceiros sexuais como coisas, ou como meios para fins. A prostitutição e o concubinato envolvem contratos que depreciam a humanidade dos parceiros e os reduzem à condição de meios para os fins de outros. Kant inclui a masturbação nesse argumento, considerando-a um ato pelo qual o "homem põe de lado sua pessoa e degrada-se a um nível abaixo dos animais" ao usar-se como meio para seus próprios "repugnantes" fins (MC p.425, p.221). No caso do comportamento homossexual, Kant contradiz-se de

modo muito flagrante ao considerá-lo "contrário aos fins da humanidade", um dos quais, no tocante à sexualidade, é agora definido como "a preservação da espécie sem degradar a pessoa" (E p.170). Entretanto, numa passagem anterior de E e em MC, Kant repudiou explicitamente o vínculo entre sexualidade e procriação, e procurou ordenar a expressão da sexualidade por meio do respeito mútuo de pessoas como fins em si mesmas, algo que não é incompatível com o desejo homossexual.

Em sua discussão do incesto, Kant viu fundamentos morais absolutos para proibir as relações sexuais entre pais e filhos, fundamentos que ele analisa em função do "respeito" entre pais e filhos, o qual "exclui terminantemente qualquer questão de igualdade", e da relação desigual de submissão em que os filhos se encontram em relação a seus pais. É ambíguo, entretanto, a respeito das relações sexuais incestuosas entre irmãos, que ele considera não serem "absolutamente proibidas pela natureza" (E p. 168). Afirma que o incesto entre irmãos é evitado pela familiaridade e a "impertinência" do desejo sexual.

A alegada impertinência do desejo sexual é severamente restringida na discussão por Kant das relações sexuais com animais do sexo oposto, que ele considera "contrárias aos propósitos da humanidade e contra o nosso instinto natural" (E p. 170). Qualifica tal comportamento como "o mais vergonhoso e degradante de que um homem pode ser capaz" (E p. 170) e em MC considera a "expulsão da sociedade civil" como a punição apropriada para a bestialidade (MC p.363, p. 169). Acrescenta em E a intrigante advertência de que existem vícios ainda mais "vergonhosos", "abomináveis" e "repugnantes" que são de "freqüente ocorrência" mas que ele não pode mencionar. Tece ponderações sobre o dilema que isso gera para o

Iluminismo; devem esses vícios ser designados e assim reconhecidos e evitados pelas pessoas, ou devem ser mantidos nas trevas, para que as pessoas não tomem conhecimento deles e, por conseguinte, não sejam induzidas à tentação? Kant opta por esta última opção, mas não sem ter consideravelmente ampliado os limites da discussão.

A discussão do sexo por Kant é, em muitos aspectos, extremamente moderna. Tal como Freud, um século depois, considerou o desejo sexual uma característica ambígua da vida humana, capaz de estimular o melhor e o pior no comportamento humano. Ainda que de um modo inconsistente, ele também quebrou o vínculo entre a expressão de desejo sexual e procriação, optando por governar a sexualidade por meio do princípio, extraído da filosofia moral, de respeito pelos outros como fins em si. Entretanto, as limitações de sua posição tornam-se evidentes na incapacidade para enxergar além da instituição do casamento heterossexual como a única instituição capaz de sustentar o princípio de respeito pelo outro. Isso levou-o inexoravelmente a restabelecer o vínculo entre casamento e procriação e, daí, entre procriação e sexualidade.

Silogismo *ver* DIALÉTICA; INFERÊNCIA; LÓGICA

simbolização *ver* ANALOGIA; ESQUEMA(TISMO); HIPOTIPOSE

Símbolo *ver* ANALOGIA; ESQUEMA; HIPOTIPOSE

si mesmo

ver APERCEPÇÃO; EU; "EU PENSO"; IDENTIDADE; PARALOGISMO; PSICOLOGIA; SUJEITO

simplicidade

ver DIVISIBILIDADE; MÔNADA; PARALOGISMO

sinopse

ver SÍNTESE

síntese

[Synthesis, Verbindung] ver APERCEPÇÃO; ESPONTANEIDADE; IMAGINAÇÃO; LIGAÇÃO; UNIDADE

Que o conhecimento pode ser reportado a um ato original de síntese é talvez um dois pensamentos mais fundamentais da filosofia teórica de Kant. Esse reconhecimento é principalmente um desenvolvimento da década de 1770 e manifesta-se ao longo da CRP (primeira edição, 1781). A maioria das referências à síntese nos escritos pré-críticos contrasta meramente o método sintético, aditivo, com o método analítico, subtrativo, com o primeiro progredindo dos processos simples para os complexos, o segundo passando dos complexos aos simples. Entretanto, a partir da filosofia crítica e sistematicamente daí em diante, a síntese figura como a atividade fundamental da mente humana. Assim, na primeira crítica, a existência de "modos sintéticos *a priori* de conhecimento" é demonstrada, primeiro, pela necessidade de "princípios do entendimento que prevejam a experiência" e, depois, pela derivação dos próprios princípios do ato de síntese.

A síntese é a base da lógica transcendental, a lógica que produz o conhecimento *a priori* sintético através da ligação entre conceitos e intuições. Com efeito, Kant insiste em que é para o estudo da síntese "que devemos dirigir primeiro a nossa atenção, se quisermos julgar sobre a primeira origem do nosso conhecimento" (CRP A 78/B 103). Kant define-a como "o ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber o que é múltiplo num só [ato de] conhecimento" (A 77/B 103). A síntese de um múltiplo, seja este puro (como as formas de intuição) ou empírico, "é o que primeiro dá origem ao conhecimento" (ibid.). O que é crucial é que esse ato de síntese é excessivo; não pode ser derivado do múltiplo mas é-lhe sempre adicionado. Nos termos de Kant, a síntese é transcendental, "não só porque se processa *a priori,* mas também porque condiciona a possibilidade de outros conhecimentos *a priori"* (CRP B 151). Por essa razão, Kant relaciona sistematicamente a síntese ou à "faculdade da imaginação, função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente estamos conscientes" (CRP A 78/B 103), ou a "um ato de espontaneidade da faculdade de representação" ou a "um ato da auto-atividade do sujeito" (B 130). A síntese, por outras palavras, é um produto da liberdade do próprio sujeito humano.

Na primeira dedução "subjetiva", Kant procura distribuir a atividade da síntese entre conceito e intuição em termos de sentido, imaginação e apercepção. Na dedução da edição A, a síntese apresenta-se como uma forma fundamental de ligação e como uma forma de ligação a par da sinopse e da unidade. Para que a experiência seja possível é necessário, em primeiro lugar, ligar o múltiplo do sentido através da *"síntese* do múltiplo *a priori"'.* Segue-se-lhe depois a *"síntese* desse múltiplo através da imaginação" e logo "a *unidade* dessa síntese através da apercepção original" (CRP A 95, suprimido em B). A síntese apresenta aqui, a par da sinopse e da unidade, uma forma particular de ligação. Ao mesmo tempo, entretanto, Kant descreve todas as três formas de ligação como a "tripla síntese": "a espontaneidade é a base de uma tripla síntese que deve necessariamente existir em todo o conhecimento, a saber: a *apreensão* de representações como modificações do espírito em intuição, sua *reprodução* em imaginação e seu *reconhecimento* num conceito" (CRP A 97).

Kant refere-se sistematicamente, na maior parte da primeira dedução, a esses três modos de síntese. A primeira, ou "síntese da apreensão em intuição", também chamada síntese figurativa ou *synthesis speciosa,* "ordena, liga e relaciona entre si" as intuições de acordo com o tempo ou com a sua presença concomitante num determinado momento. O segundo modo, a síntese de reprodução, assegura a continuidade ao nível de representações dadas; garante, portanto, a continuidade da representação ao longo do tempo. Como nada existe na própria representação que assegure tal continuidade, Kant descreve essa síntese como a "síntese transcendental da imaginação". O terceiro modo, a síntese de reconhecimento ou *synthesis intellectualis,* garante a continuidade da experiência do sujeito perceptivo. Baseia-se na síntese da "consciência da identidade de si mesmo" com uma "consciência de uma unidade igualmente necessária da síntese de todas as aparências segundo conceitos" (CRP A 108).

Na segunda dedução, ou dedução "objetiva", a ênfase sobre os modos de síntese e seu relacionamento no tempo é minimizada a favor de um tratamento da ligação em geral como a "representação da unidade *sintética* do múltiplo" (CRP B 130). Assim, Kant restringe-se a falar da representação da síntese e não dos próprios atos transcendentais. Contudo, a sua ênfase sobre a terceira síntese de apercepção — a única da qual podemos ter experiência através da certeza do *cogito* — não deve desviar a atenção do contínuo

papel das sínteses da intuição e imaginação, sob o signo de sua representação como ligação.
A relação entre síntese teórica, liberdade e espontaneidade que inspirou a exposição de Kant na primeira crítica provou ser definitiva para a filosofia p6s-kantiana. Ofereceu um modo de ligação entre as filosofias teórica e prática, e foi crucial para a declaração de Fichte da primazia da razão prática e sua exposição da *Wissenschaftslehre* (1794). No século XX, fora dos debates exegéticos no seio do kantismo, a síntese desempenhou um importante papel na fenomenologia, com Husserl afirmando que "a *vida consciente, como um todo, está sinteticamente unificada "* (1950, p.42). Foi vista como um modo de descrever a unidade na diferença, em vez de, como em Fichte, servir como agente de unificação. A síntese da imaginação é central na extremamente influente leitura de Kant por Heidegger (1929), a qual vê nos modos de síntese expostos na primeira dedução uma análise das relações entre a aparência de ser e a finitude humana.

sistema/unidade sistemática

ver ARQUITETÔNICA; ESQUEMA(TISMO); FILOSOFIA Kant descreve a unidade sistemática como "o que eleva o conhecimento vulgar à categoria de ciência" ou o que "transforma um simples agregado de conhecimento em sistema (CRP A 832/B 860). A arte de construir tais sistemas é a arquitetônica, e consiste em unificar um agregado de conhecimento mediante uma idéia. A idéia é realizada no sistema por meio de um esquema que combina uma "pluralidade e uma ordenação das partes (A 833/B 861); um esquema derivado empiricamente produz uma unidade técnica do agregado, enquanto um derivado da própria idéia gera uma unidade arquitetônica. Kant concentra a sua discussão de um sistema de conhecimento na filosofia, cuja idéia é um *conceptus cosmicus* de filosofia como "a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana" (A 839/B 867). O esquema do sistema de filosofia está melhor descrito em PI, onde Kant estabelece a distinção entre "o sistema de conhecimento racional mediante conceitos" que constitui a filosofia e uma crítica da razão pura. Esta última fornece o esquema ou monograma de tal sistema quando "demarca e examina a

L

própria idéia do sistema" (PI p. 195, p.3). De acordo com isso, "o sistema real de filosofia pode ser dividido em filosofia *teórica* e *prática,"* uma divisão não isenta de problemas que se pode dizer ter sido seguida por Kant em PM e MC.

Em CRP, Kant desenvolve também um conjunto de princípios regulativos para garantir a unidade sistemática do conhecimento empírico adquirido através do entendimento. São os princípios da *"homogeneidade* do múltiplo sob gêneros superiores", a *"variedade* do homogêneo sob espécies inferiores" e a *"afinidade* de todos os conceitos ... a qual prescreve uma transição contínua de cada espécie para cada uma das outras mediante um acréscimo gradual da diversidade" (CRP A 657/B 686). Designados diversamente como "homogeneidade", "variedade" e "afinidade"; "homogeneidade", "especificação" e "continuidade"; e "unidade", "multiplicidade" e "afinidade", esses três princípios são usados regulativamente para atingir a meta da unidade do conhecimento adquirido pelo entendimento. Kant considera a unidade sistemática do conhecimento uma idéia regulativa; isso distingue a sua noção tanto do sistema wolffiano que precedeu sua obra quanto dos sistemas de Schelling e Hegel que lhe sucederam. O primeiro ofereceu somente um agregado de conhecimentos desprovidos de qualquer princípio definido (A 836/B 864), ao passo que os segundos converteram unidades sistemáticas num princípio constitutivo e empenharam-se em fornecer como o sistema realizado de filosofia o que Kant considerava não ser mais do que a idéia regulativa de seu gradual desenvolvimento.

sociabilidade

[Geselligkeit] ver também CONSTITUIÇÃO; CULTURA; ESTADO; HUMANIDADE; JUSTIÇA; PERSONALIDADE

Em muitas partes de seus escritos, Kant descreve os seres humanos como naturalmente sociáveis, e em CJ descreve a sociabilidade "como uma propriedade essencial à exigência do homem enquanto criatura determinada para a sociedade, ou seja, como qualidade que pertence, portanto, à *humanidade"* (§41). Contudo, em IHU, ele considera esse impulso atenuado por uma "contínua resistência que constantemente ameaça fragmentar e desfazer essa sociedade" (p.20, p.44). Isso leva à célebre descrição da *"sociabilidade associar'* (p.20, p.44) do ser humano, sua "inclinação para viver em sociedade" e sua propensão para "viver como um indivíduo" com a "característica associai de querer dirigir tudo de acordo com suas próprias idéias" (p.21, p.44). Essa tensão foi decretada pela natureza a fim de provocar o desenvolvimento de capacidades inatas. Ela cria, entretanto, problemas para a ordem social, a qual requer que os seres humanos estabeleçam "uma sociedade em que *a liberdade sob leis externas* se coadune na máxima extensão possível com a força irresistível, por outras palavras, com o estabelecimento de umaperfeitamen-te *justa constituição civiF* (IHU p.22, p.45-6, ver também CRP B 373, CJ §83). Kant vê isso como o mais difícil e o último dos problemas a ser solucionado pela raça humana, mas enxerga os primórdios de uma solução numa constituição republicana e num relacionamento externo, governado pela lei, com outros estados.

Sociedade *ver* COMUNIDADE; CULTURA; JUSTIÇA; SOCIABILIDADE

subjetivo

[subjektiv] ver também CONSCIÊNCIA; CONSCIÊNCIA DE SI; ILUSÃO; REALIDADE

Com uma importante exceção, este adjetivo é freqüentemente usado em limitada oposição a "objetivo". Significa que uma determinada afirmação ou juízo não é objetivamente

sólida, na medida em que resulta da constituição peculiar de um sujeito humano empírico. Kant usa essa distinção a respeito do tempo e espaço em Dl, os quais não são "objetivos e reais" mas, antes, as "condições subjetivas que são necessárias, em virtude da natureza da mente humana, para a coordenação de todas as coisas sensíveis de acordo com uma lei fixa" (Dl § 14). Em CRP, Kant distingue de um modo idêntico entre unidades "subjetivas" e "objetivas" da consciência de si, sendo as primeiras "uma *determinação do sentido interno* — através da qual o múltiplo da intuição... é empiricamente dado" (DI § 139), e entre os "eus" empírico e transcendental, um dos quais forma a condição lógica, o outro a condição empírica do pensamento. Analogamente, em FMC, Kant distingue entre fins objetivos válidos para todos os seres racionais e fins subjetivos "cujo fundamento subjetivo de apetição é o incentivo" e os quais são peculiares aos seres humanos empíricos (p.427, p.3 5). Entretanto, quando Kant distingue em CJ entre conformidade a fins objetivas e subjetivas, ou à "necessidade objetiva" de um juízo cognitivo e à "necessidade subjetiva" do juízo estético de gosto, ele considera o juízo subjetivo como diferente mas não necessariamente inferior ao objetivo (§VIII e §22). A diferença depende neste ponto da presença ou não de um conceito diretamente subsumível.

O último ponto indica uma importante qualidade vinculada à noção de objetividade, a qual é oposta a

subjetividade. Por objetividade, Kant não significa nem "derivado de objetos" nem "derivado de idéias (platônicas). Um fundamento ou juízo objetivo é, de fato, derivado do sujeito, mas o sujeito entendido em termos transcendentais. Esse entendimento de objetividade forma o ponto crucial da filosofia crítica, e sua dificuldade central de "como poderão ter *validade objetiva* as *condições subjetivas do pensamento,* isto é, como poderão proporcionar as condições de possibilidade de todo o conhecimento dos objetos" (CRP A 89/B 122. Kant rejeita expressamente a possibilidade de objetividade em qualquer dos sentidos acima mencionados; a objetividade é fundamentada na "ordem e regularidade nas aparências" que "nós próprios introduzimos". Os "fundamentos subjetivos" para a unidade que informa tal ordem e regularidade originam-se nas "condições subjetivas" das "faculdades cognitivas do nosso ânimo" e são válidos em virtude de constituírem "os fundamentos da possibilidade de conhecimento em geral de um objeto na experiência", os quais são, "ao mesmo tempo, objetivamente válidos" (CRP A 125). Assim, a definição de Kant de objetividade não exclui a subjetividade mas está, com efeito, fundamentada nela. A natureza dessa fundamentação, estudada em CRP, será profundamente explorada em CJ, onde Kant suspende decisivamente a oposição de subjetivo e objetivo na noção de proporcionalidade.

sublime

ver também BELEZA; ESTÉTICA; PRAZER; PROPORÇÃO; RAZÃO Em ICP, o sublime aparece numa lista de "conceitos parcialmente analisáveis", incluindo espaço e tempo, assim como os sentimentos do belo e do repugnante (p.280, p.252). A razão por que sentimentos tais como o sublime e o belo não podem ser analisados deve-se ao fato de resultarem "não tanto da natureza de coisas externas que os suscitam quanto da própria disposição de cada pessoa para ser induzida por eles ao prazer e à dor" (OBS p.207, p.45). Entretanto, Kant oferece uma caracterização parcial do sentimento de sublime, principalmente por meio de contraste com o belo: ambos aprazem, mas enquanto o belo encanta, o sublime "comove" o *Gemüt* (OBS p.209, p.47); o sublime deve ser simples, o belo adornado e ornamentado. Em OBS, Kant usa a distinção principalmente

como um meio para caracterizar objetos e tipos humanos, mas em CJ ampliou o conceito para incluir também o sentimento despertado pelo fracasso da imaginação para compreender o "absolutamente grande", quer em termos de medida (sublime matemático) ou de poder (dinamicamente sublime). Central na definição de sublime é o modo como ele parece "transgredir os fins de nossa faculdade de julgamento, adaptar-se mal à nossa faculdade de apresentação e constituir, por assim dizer, uma afronta à imaginação" (CJ §23). Entretanto, embora o sublime seja, com efeito, um entrave *{Hemmung)* para as forças vitais, ele é "seguido imediatamente por uma descarga por isso mesmo ainda mais poderosa" (§23). Esse movimento ocorre porque ao entrave à faculdade do juízo segue-se uma concretização do poder e extensão das idéias de razão (§27). O sublime na natureza nada mais é que um reflexo das idéias da razão que lemos nela por meio de sub-repção, ou a "confusão de um respeito pelo objeto com o respeito pela idéia de humanidade em nosso sujeito" (§27) Esse aspecto não representável do sublime tornou a "Analítica do sublime" extremamente significativa para as interpretações de Derrida (1978) e Lyotard (1991) que sublinham os modos como a filosofia crítica é perpetuamente interrompida por momentos irrefreáveis de excesso, como o sublime.

sub-repção

ver também ANFIBOLOGIA; CONCEITOS DE REFLEXÃO; HIPOTIPOSE; ILUSÃO; PRECONCEITO
Em Dl, Kant descreve a sub-repção como a falácia de confundir o que é sensível com o que pertence ao entendimento. Quando um "conceito sensível" é usado como se fosse uma "indicação resultante do entendimento", foi cometida uma "falácia lógica de sub-repção", ao passo que se aquilo que é sensível é confundido com o que pertence ao entendimento, houve uma "falácia metafísica de sub-repção" (§24). Axiomas de sub-repção são aqueles que "fazem o sensível ser aceito como se pertencesse necessariamente a um conceito do entendimento" e podem ser detectados pelo "princípio de redução", o qual requer que um conceito do entendimento enunciado como predicado de qualquer coisa no espaço e no tempo não possa ser afirmado objetivamente. Kant propõe três espécies de axiomas de sub-repção: os primeiros são os informados pelo "preconceito" de que "seja o que for que é, é em algum lugar e em algum tempo" (§27); os segundos são aqueles que declaram que uma "multiplicidade real pode ser dada numericamente" **e** "o que quer que seja impossível contradiz-se a si próprio" (§28); os terceiros são os que transferem para objetos as "condições que são características de sujeitos" (§29). Em cada caso, Kant revela que uma determinação espacial ou temporal encoberta foi introduzida sub-repticiamente no que parecem ser determinações racionais de objetos pelo entendimento. O seu alvo principal na identificação de axiomas de sub-repção é a metafísica racional da escola wolffiana, o que se torna particularmente evidente em sua crítica dos pressupostos temporais do "princípio de contradição" expostos na discussão da segunda espécie de axiomas de sub-repção. A identificação da falácia da sub-repção marcou uma importante etapa no desenvolvimento da filosofia crítica, embora o próprio termo raras vezes seja usado em CRP (ver, excepcionalmente, A 643/B 671). A terceira espécie de sub-repção reaparece em CJ, onde descreve a atribuição a um objeto da natureza da nossa própria vocação moral, a qual dá origem ao sentimento do sublime.

substância

ver ACIDENTE; SUJEITO

subsunção

ver também ESQUEMA(TISMO); JUÍZO DETERMINANTE Em CJ, Kant descreve o juízo determinante como subsuntivo na medida em que "é dado o seu universal (regra, princípio ou lei) e "não tem necessidade, portanto, de pensar por si próprio numa lei a fim de poder subordinar o particular na natureza ao universal" (CJ §IV). Ele entra em maiores detalhes na análise do esquematismo em CRP. A subsunção de intuições sob conceitos puros é idêntica à aplicação de uma categoria a aparências. Isso só é possível se conceito e intuição têm algo em comum, "se a representação do objeto [é] *homogênea* com o conceito" (CRP A 137/B 176). Como isso não ocorre, "é claro que tem de haver um terceiro termo que deve ser, por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, à aparência", o qual "deve, sob um aspecto, ser *intelectual* e, sob um outro, *sensí-veF* (A 138/B 177). O terceiro termo é o esquema transcendental na falta do qual "toda a subsunção se torna impossível, pois nada é dado que possa ser subsumido ao conceito" (A 248/B 304). A maior parte da análise de Kant da subsunção trata, pois, da relação entre os conceitos puros do entendimento e o múltiplo; entretanto, ele usa também o termo para descrever as

inferências da razão que subsumem "a condição de um juízo possível na condição de um juízo dado" (A 330/B 386).

sucessão *ver também* ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA; CAUSALIDADE; IMAGINAÇÃO; MOVIMENTO; PRINCÍPIO; SÍNTESE; TEMPO

Sucessão, permanência e simultaneidade são os três modos de tempo que, por sua vez, determinam as "regras de todas as relações de aparências", as quais "precedem toda a experiência e a tornam efetivamente possível" (CRP B 219). Forma a segunda das "Analogias da experiência" ou grupo de princípios correspondentes às categorias de relação, e é o princípio para a categoria de causalidade e dependência. A segunda analogia estabelece que "todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito" (CRP B 232) e com ela procura Kant satisfazer as objeções de Hume para a necessária ligação entre causa e efeito. Argumenta Kant que a causalidade não é, como acreditava Hume, derivada da experiência subjetiva de causa e efeito mas, antes, ocorre o inverso, que a *"sucessão objetiva* das aparências" é a fonte da *"sucessão subjetiva* da apreensão" (CRP A 193/B 238). Assim, ele defende a tese de que, a "própria experiência" só é possível se "submetermos a sucessão das aparências e, por conseguinte, todas as mudanças, à lei da causalidade" e de que. além disso, "as aparências, como objetos da experiência, só são elas próprias possíveis em conformidade com a lei" (CRP B 234).

sujeito

[hupokeimenon, subjectum, Subjekt] ver também ACIDENTE; EU; "EU PENSO"; PREDICADO; SUBSTÂNCIA

Em Aristóteles, o sujeito, ou *hupokeimenon,* designa "aquilo que está sob", e é usado em muitas acepções. É empregado logicamente para falar do "gênero sujeito" ou daquilo de que as coisas são predicados; também é usado como um modo de designar a matéria e como um modo de designar a substância como o "sujeito primeiro" ou aqueles seres que "são denominados substância porque não são predicados de um sujeito, mas tudo o mais é predicado deles" (1941,1017b, 14). Com Descartes, o sujeito primeiro foi identificado com o eu consciente de si próprio revelado pelo *cogito ergo sum* ("Penso, logo existo"), e isso foi subseqüentemente considerado a base ou fundamento da predicação. Embora

Kant aceitasse que o sujeito como eu era a condição lógica e formal da experiência, argumentou vigorosamente contra a afirmação de que isso designava uma substância existente.
A definição de Kant do sujeito lógico está muito próxima da ortodoxia aristotélica. Afirma ele que todos os juízos (sejam eles sintéticos *apriori,* sejam eles analíticos) constituem modos de pensar "a relação de um sujeito com o predicado" (CRP A 6/B 10). No juízo analítico "Todos os corpos são extensos" e no juízo *a priori* sintético "Todos os corpos são pesados", o conceito de corpo é o sujeito; os conceitos de extensão e peso são os predicados do juízo. Embora Kant esteja disposto a admitir que o eu consciente de si é o sujeito primeiro do conhecimento e da ação, é relutante em conceder a esse sujeito qualquer existência substancial: o eu como sujeito absoluto é uma função lógica e não um ser existente. Assim, conquanto seja possível representar-me "algo que só pode existir como sujeito e nunca como predicado ... ignoro, porém, quaisquer condições pelas quais esse privilégio lógico possa convir a qualquer coisa ... por conseguinte, ignora-se se alguma vez esse conceito significa qualquer coisa" (CRP A 243/B 301). Portanto, o eu como sujeito é apenas "um mero prefixo" ou uma "representação completamente vazia".
Kant foi extremamente sensível ao perigo de converter o sujeito lógico e seus predicados na substância e acidentes da ontologia. O sujeito lógico do conhecimento é aquilo "que permanece depois de eliminados todos os acidentes (como predicados)" (P §46), mas o próprio processo de eliminação não pode garantir a existência do eu. Esperar que ele faça isso é cometer a falácia do paralogismo, como no primeiro paralogismo que parte falsamente das premissas de que "o *sujeito absoluto* do nosso juízo", e de que "eu, como ser pensante, sou o *sujeito absoluto* de todos os meus possíveis juízos", para chegar à conclusão de que, "portanto, eu como ser pensante (alma), sou *substância"* (CRP A 348). Assim, Kant aceita o *cogito* ou "eu penso" como a proposição de um eu absoluto ou sujeito, mas resiste ao *ergo sum* ou inferência paralogística de que esse sujeito é um ser substancial.
O radicalismo teórico de Kant a respeito do sujeito é restrito em muitos aspectos, sobretudo no tocante ao sujeito prático. Nas antinomias de CRP e CRPr, Kant admite que o sujeito atuante é uma substância. O sujeito atuante ocupa o domínio inteligível da liberdade e o domínio da causalidade natural; em seu caráter inteligível, esse "sujeito deve ser considerado livre de toda a influência da sensibilidade", embora seus atos produzam efeitos no mundo empírico (CRP A 541/B; 569). A conclusão de que o sujeito atuante, tal como o sujeito pensante, é também meramente uma função lógica sem existência substancial foi aduzida por Nietzsche (1886) e Freud (1915). Sob a inspiração de ambos, as conseqüências da separação original por Kant do *cogito* do *ergo sum* foram inferidas por pensadores do quartel final do século XX, como Foucault (1980, 1988), Lacan (1986) **e** Derrida (1976).

sujeito transcendental

ver APERCEPÇÃO; EU; SUJEITO; OBJETO E SUJEITO TRANSCENDENTAIS

sumo bem

[summum bonum, hõchstes Gut] ver também ABSOLUTO; AUTONOMIA; ESPERANÇA; FELICIDADE; VONTADE; VONTADE BOA
O sumo bem é descrito em CRP como a combinação de felicidade e do mérito para ser feliz. A filosofia prática de Kant separou rigorosamente a heteronomia da felicidade e sua

doutrina da *eudaimonia* da de autonomia da liberdade e sua doutrina da *eleutheronomia* (MM p.378, p. 183). Entretanto, quando considera o sumo bem em função das respostas às perguntas dos três interesses da razão (O que posso saber? O que devo fazer? O que posso esperar?), Kant afirma que tanto a felicidade quanto a liberdade moral per *se* não são adequadas para servir como sumo bem. Deve ser uma combinação de ambas que reúne a moralidade ou o "mérito de ser feliz" com a esperança de felicidade real: "A felicidade *per se* está longe de ser para a nossa razão o bem perfeito. A razão não a aprova (por mais que a inclinação a possa desejar) se não estiver ligada com o mérito de ser feliz, isto é, com a boa conduta moral. Por outro lado, a moralidade por si só e com ela o simples *mérito* para ser feliz também não é ainda o bem perfeito" (CRP A 81 3/B 841). A resposta à segunda pergunta do interesse da razão — "O que devo fazer?" — é "fazer-se digno de ser feliz", e à terceira pergunta — "O que posso esperar?" — é "esperar sua participação na felicidade". Kant conclui que "a felicidade... na sua exata proporção com a moralidade dos seres racionais, pela qual estes se tornam dignos dela, constitui sozinha o bem supremo do mundo" (CRP A 814/B 842) e vê a realidade dessa unidade como baseada no "postulado" de um inteligível "bem supremo originário".

supra-sensível

ver ARQUÉTIPO; COISA-EM-SI-MESMA; INTELIGÍVEL; *NOUMENON;* OBJETO E SUJEITO TRANSCENDENTAIS

T

tábua dos juízos/categorias

ver também CATEGORIAS; JUÍZO; LIGAÇÃO; SÍNTESE; UNIDADE
Em CRP, Kant descreveu a "tábua de juízos" como "a chave para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento". Quis dizer com isso que as 12 categorias ou conceitos puros do entendimento podem ser derivados das 12 "funções do pensamento nos juízos" (CRP A 70/B 95). O conceito que liga as duas tábuas é o de síntese, ou a unidade de um múltiplo. Num passo crucial em seu argumento, Kant afirma que "a mesma função que confere unidade às diversas representações *num juízo* dá também unidade à mera síntese de várias representações *numa intuição;* e essa unidade, expressa de um modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento" (CRP A 79/B 104). Assim, um conceito puro do entendimento corresponde a cada um dos juízos, como pode ser visto se as duas tábuas são comparadas — ver as tábuas 1 e 2 em CATEGORIAS.
Kant afirmou que as categorias oferecem um "inventário exaustivo" das faculdades do entendimento (CRP A 80/B 106), uma posição que tem sido sistematicamente contestada desde a publicação de CRP. Os críticos, que vão de Strawson (1966) a Derrida (1978), têm sido unânimes em criticar o modo como as tábuas dos juízos e categorias não só dominaram a apresentação de Kant de seus pensamentos em CRP, mas também em CRPr e CJ. A segunda crítica (CRPr) apresenta a "Tábua das Categorias de Liberdade" (p.66, p.68), enquanto a terceira (CJ) expõe o juízo estético do gosto em termos de qualidade, quantidade, relação e modalidade. As opiniões também estão divididas sobre se a tábua das categorias é simplesmente uma forma histórica e prescindível de apresentação, ou se é parte integrante da filosofia de Kant.

técnico/técnica

[Technik] ver também ARTE; IMPERATIVO; JUÍZO; JUÍZO REFLEXIVO; SISTEMA; TELEOLOGIA
Em PI, Kant distingue entre juízos práticos, os quais são baseados na liberdade, e juízos técnicos, os quais "pertencem à *arte* de realizar alguma coisa apetecida" (PI p.200, p.7). Ele ilustra a distinção descrevendo de novo, agora como imperativos "técnicos", os imperativos de habilidade e prudência apresentados antes em FMC. Amplia depois o conceito de juízo técnico que é acompanhado pela faculdade de julgar e argumenta que esse procedimento é adotado quando se julgam objetos naturais. Derivou disso uma "técnica da natureza" que consiste em julgar objetos naturais *"como se* a sua possibilidade repousasse na

arte"(p.201, p.8). O conceito de uma "técnica da natureza" é crucial para a filosofia da natureza de Kant, desenvolvida na segunda parte de CJ e depois ampliada em OP.
Na Parte II de CJ, Kant argumenta que a natureza não pode ser entendida somente na base de princípios mecânicos, mas deve ser suplementada pelos princípios do juízo te-leológico. Os produtos da natureza podem ser vistos como fins, e sua causalidade, a esse respeito, é descrita em PI como uma *"técnica* da natureza" (PI p.219, p.23). A técnica da natureza não é uma categoria, e é rigorosamente distinguida da "nomotética da natureza", a qual consiste em colocar a natureza sob as leis do entendimento. A técnica da natureza é a resultante dos procedimentos unificadores seguidos pelo juízo quando coloca uma intuição empírica sob um conceito, ou as leis do entendimento sob princípios comuns. Kant conclui que a "faculdade de julgar é essencialmente técnica; a natureza **é** representada como técnica somente na medida em que concorda com esse procedimento e o torna necessário" (PI p.220, p.24). Assim sendo, a técnica da natureza serve como um princípio para o juízo reflexivo e assinala apenas "uma relação de coisas com a nossa faculdade de julgar; só nesta última pode ser encontrada a idéia daquela conformidade a um fim que atribuímos à própria natureza" (p.221, p.25).
teleologia *ver também* CONFORMIDADE A UM FIM; FIM; REINO DOS FINS; TÉCNICO/TÉCNICA
Uma explicação teleológica é aquela expressa em termos de fins últimos. Suas origens encontram-se na distinção aristotélica entre causas materiais, formais, eficientes e finais, que ele aplicou à explicação de mudança física. A causa final, ou "'aquilo no interesse do qual' uma coisa é feita" (1941,195a, 33), foi aplicada à mudança física e à ação humana. Explicações teleológicas foram aplicadas à natureza e à ação até o começo do período moderno, quando Galileu rejeitou todas as causas aristotélicas, e Descartes baniu as causas finais da explicação da mudança física em favor de causas eficientes. Kant, porém, argumentou a favor de um papel limitado para os princípios ideológicos na suplementa-ção de explicações mecânicas. Na segunda parte de CJ, apresentou uma "Crítica da faculdade de julgar teleológica", a qual, numa analítica, dialética e doutrina do método, estabeleceu os limites para o uso legítimo do juízo teleológico (mas ver também o seu ensaio "Do uso de princípios ideológicos em filosofia", de 1788). Os juízos

ideológicos podem suplementar o juízo determinante como um "princípio regulativo" para o juízo reflexivo e, assim, ampliar "a ciência física de acordo com um outro princípio, a saber, o das causas finais, mas sem interferir com o princípio do mecanismo da causalidade física" (CJ §67). Os juízos ideológicos podem não ser usados simplesmente para atribuir propósitos humanos aos objetos da natureza, o que é simplesmente uma forma de "malabarismo mental que só decifra a concepção de um fim na natureza das coisas", mas pode servir como um meio de realizar a completude sistemática do nosso conhecimento. Por outras palavras, os princípios ideológicos não têm significado explicativo (CJ Introdução à Parte li).
A teleologia encontra seu próprio caminho na filosofia prática de Kant, embora já não seja vista como teleologia propriamente dita. O que, para Kant, faz com que juízos práticos sejam ideológicos é a sua referência a um fim. O fundamento da autodeterminação da vontade é um "fim" (FMC p.427, p.35) e assim, tecnicamente, todos os juízos morais, uma vez que são determinados por um fim, são ideológicos. Entretanto, eles não

são teleológicos no sentido de atribuir significação a uma ação consumada, mas tão-somente na medida em que esses fins servem como inclinações ou motivos para a determinação da vontade. Embora as duas formas de juízo teleológico pareçam ser opostas como teleologia física e ética (para usar os termos de CJ Parte li), Kant esforçou-se por uni-las num "fim terminal" de liberdade humana, usando o conjunto de leis naturais e morais como seu caldo de cultura. A esse respeito, pode-se considerar que a teleologia desempenha um papel crucial na filosofia crítica, não só ao ampliar o domínio do conhecimento da natuerza como princípio regulativo e ao atuar como fonte para juízos morais dirigidos a um fim, mas sobretudo ao integrar as esferas da necessidade natural e da liberdade prática.

tempo *ver* ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA; CONTINUIDADE; ESPAÇO; ESPAÇO E TEMPO; ES-QUEMA(TISMO); ESTÉTICA; IMORTALIDADE; INFINITUDE; INTUIÇÃO; SENTIDO INTERNO; SUCESSÃO

A exploração por Kant do problema do tempo tem lugar dentro dos parâmetros de uma antiga tradição de pensamento cujas perplexidades inspiram, à distância, a sua crítica das teorias modernas sustentadas por Leibniz, Locke e Newton. Da mesma forma, o seu ponto de vista sobre a significação existencial e moral do tempo é devedor da especulação cristã e dos papéis cruciais nela desempenhados pela imortalidade da alma e a atribuição de responsabilidade pela ação. É impossível, evidentemente, separar as duas dimensões de tempo físico e moral, muito embora Kant pareça estabelecer uma rigorosa distinção entre o tempo físico discutido em CRP e o tempo moral discutido em CRPr.

As distintas posições defendidas por Platão e Aristóteles sobre a natureza do tempo foram sumamente significativas para o subseqüente desenvolvimento da filosofia do tempo. Com menor influência na tradição, mas importante para Kant, foi a posição que se diz ter sido sustentada por Epicuro. O acolhimento medieval a antigos debates foi ainda determinado pela reflexão de Santo Agostinho sobre o significado moral e espiritual do tempo em suas *Confissões* (1960). Em termos sumários, as diferenças em jogo nas várias definições de tempo envolveram as relações entre tempo e eternidade e entre tempo e movimento. Platão seguiu uma linha pitagórica de argumentação, a qual distinguia entre tempo limitado e ilimitado ou infinito. Em seu diálogo cosmológico, o *Timeu,* ele alude ao tempo como uma "imagem em movimento da eternidade", distinguindo entre tempo eterno, o qual "se apoia na unidade" e o tempo "daqueles estados que afetam as coisas moventes e sensíveis, das quais a geração é a causa" (Platão, 1961, 37d, e). Enquanto Platão começa com o tempo eterno e vê os eventos temporais como orientados para ele, Aristóteles principia com o agora e vê o tempo como um acidente do movimento que surge da experiência do antes e depois: "quando percebemos um 'antes' e um 'depois', então dizemos que existe tempo. Pois o tempo é justamente isso—a quantidade de movimento a respeito de 'antes' e 'depois'" (1941,219b, 1-2). A posição de Epicuro, tal como é apresentada por Diógenes Laércio (1925, Livro x), concebe o tempo como uma sensação imediata (ou, em termos de Kant, uma "intuição"), a qual é distinta da antecipação *oxxprolepsis* por não ser construída a partir de sucessivas sensações, mas pressuposta por elas.

A sutil defesa de Plotino de um elemento platônico de tempo nas *Enéadas* sustenta que o tempo é independente do movimento, porém pode ser medido em função dele (ver

Plotino, 1971, *Terceira Enéada,* VII, 12). O tempo é aí discutido não apenas em função do movimento, mas também em termos de uma analogia (se analogia é) com a vida, um termo sendo a eternidade descrita como uma "vida inalteravelmente imóvel e que mantém sempre o conteúdo universal (tempo, espaço e fenômenos) em presença efetiva" *{Terceira Enéada,* vil, 3), e sendo o outro termo o tempo de antes, agora e depois como o "constante progresso da novidade ... contida na diferenciação da vida" *{Terceira Enéada,* vn, 11). Esses temas, a par da ênfase sobre a experiência da alma, foram retomados por Santo Agostinho no Livro XI das *Confissões* sobre "tempo e eternidade", mas reela-borados numa meditação sobre a experiência de tempo da alma e sobre o papel da alma na medição do tempo. Com isso, o problema do tempo físico é infletido na direção do problema da experiência de tempo e, concomitantemente, os temas de memória pretérita, desespero presente e esperança futura.

As dificuldades geradas pelos conceitos físico e moral de tempo persistiram nas obras de Descartes e de críticos tais como Leibniz, Locke e Newton. O conceito de tempo de Descartes distinguiu entre duração *[durée]* e tempo, a primeira descrita como um "modo sob o qual fazemos idéia dessa coisa enquanto ela continuar a existir" (Descartes, 1644, p.24), e o tempo servindo como uma medida do movimento que está "somente em nossas mentes". A duração é um atributo ou modo de ser das coisas, ao passo que o tempo é um modo subjetivo usado como medida para o movimento, sendo a duração considerada anterior ao tempo. Locke também enfatiza a duração, ao caracterizar o tempo e a duração como seus modos simples e ao remontar as origens da duração a "uma das fontes de todo o nosso conhecimento, a saber, a *sensação* e a *reflexão"* (Locke, 1690, p.90), neste caso, a *"reflexão* acerca desse aparecimento de numerosas *idéias* umas após outras em nossas mentes". Essa reflexão dá origem à idéia de sucessão e aos intervalos entre o aparecimento de duas idéias sucessivas dá-se o nome de *duração;* como estamos conscientes de que existimos enquanto pensamos essas idéias sucessivas, estamos em condições de designar como "duração"

a continuidade de nossa própria existência ou da de outros.
Leibniz e Newton resistiram à tendência nominalista inerente à subordinação do tempo à duração. Newton parece reviver uma visão platônica de tempo em sua distinção entre duração, definida por ele como "tempo absoluto, verdadeiro e matemático, [o qual] de si mesmo e por sua própria natureza flui uniformemente sem relação alguma com qualquer coisa externa", e "tempo relativo, aparente e comum, o qual é uma medida de duração por meio do movimento" (Newton, 1687, p.8). Leibniz criticou Locke nos *Novos ensaios* por pressupor uma definição de tempo em sua descrição de sucessão, afirmando contra ele que "uma seqüência de percepções desperta em nós a idéia de duração mas não a gera" (Leibniz, 1765, p.153). Mas também criticou a noção de tempo absoluto sustentada pelos newtonianos em sua correspondência com Clarke. Ele satisfaz ambas as direções de crítica ao considerar o tempo como "uma ordem de sucessões"; ou seja, o tempo é "relativo" na medida em que é uma "ordem" mas não uma estrutura, e "objetivo" na medida em que é uma ordem necessária. Essa posição foi desenvolvida por Wolff (1719) numa descrição do tempo que o definia como confusa e sensível percepção de uma ordem racional. O desenvolvimento da noção de tempo kantiana ocorreu dentro do quadro de referência dos debates acima descritos em suas linhas gerais. Em ICP, Kant considera ser o tempo um conceito parcialmente analisável, o qual não está aberto para uma definição

real mas apenas para uma nominal. Assim, a sua descrição permanece de acordo com a visão wolffiana de tempo, a qual o considerou um conceito confuso que poderia, em certa medida, ser esclarecido através da análise. Entretanto, só uma definição nominal era possível — ou seja, uma análise dos modos em que a palavra "tempo" podia ser usada — e não uma definição real, isto é, uma definição da natureza do tempo.
Na época em que escreveu Dl, Kant ainda sustentava que o tempo era incapaz de definição real, embora a sua justificação dessa posição tivesse mudado de caráter. Ele jánão considerava o tempo um conceito confuso, nem o tinha na conta de algo real. Em vez disso, desenvolveu um novo conceito de tempo que criticava não só a derivação lockiana do tempo da sensação e reflexão, mas também os argumentos para a "realidade objetiva de tempo" sustentados pelos newtonianos e por "Leibniz e seus seguidores" (Dl §14).
Ele apresentou a sua nova teoria do tempo na forma de sete teses que o distinguiram de todas as outras posições ao defini-lo como uma intuição. A primeira tese sustenta que "o tempo não promana dos sentidos mas é por estes pressuposto" (Dl § 14), e concorda implicitamente com o ponto de vista de Leibniz de que a derivação de Locke do tempo a partir da sucessão é uma*petitio principii.* A segunda tese ataca o ponto de vista sustentado pelos leibnizianos de que o tempo é um conceito: "as coisas reais são concebidas como situadas *no* tempo e não contidas sob o conceito geral de tempo, como sob um sinal característico comum" (ibid). Isso significa, nos termos da terceira tese, que o tempo é uma intuição que, sendo anterior à sensação, é intuição pura. A quarta tese sustenta que o tempo é uma grandeza contínua e que momentos de tempo não são parcelas de tempo, "mas *limites* com tempo entre eles". Na quinta e mais controvertida tese, Kant afirma que "o tempo não é algo objetivo e real" (ibid.), e não é uma substância, nem um acidente ou uma relação. Essa tese, dirigida tanto contra os newtonianos quanto contra os leibnizianos, afirma que o tempo é uma condição subjetiva "necessária, em virtude da natureza da mente humana, para a coordenação de todas as coisas sensíveis de acordo com uma lei fixa" (ibid.). Contudo, embora não seja real nem objetivo, tampouco é simplesmente subjetivo no sentido lockiano, uma vez que é uma forma de coordenação anterior aos objetos sensíveis que coordena. Com a sexta tese, e em decorrência desta, o tempo não é simplesmente imaginário mas fornece a única condição sob a qual objetos sensíveis podem ser coordenados. É "fundamental e originário" e, nas palavras da sétima tese, é um "absolutamente primeiro *princípio formaldo mundo sensível"* (ibid.), sem o qual a nossa intuição de objetos sensíveis seria impossível.
Na "Estética transcendental" da CRP, os vislumbres sobre a natureza do tempo anunciada em Dl são desenvolvidos e refinados. Tal como no caso do espaço, Kant oferece uma exposição metafísica e uma transcendental de tempo: a primeira é uma representação do que pertence ao conceito de tempo "como dado *a priorf* (CRP A 23/B 38), a explicação do tempo como um princípio "a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priorf* (B 41). A exposição metafísica cobre cinco pontos, e a direção básica do argumento segue o apresentado em Dl. Em primeiro lugar, o tempo não é um conceito empírico derivado da experiência, mas é o seu pressuposto: "Só na pressuposição do tempo podemos representar-nos uma quantidade de coisas como existentes num só mesmo tempo (simultaneamente) ou em tempos diferentes (sucessivamente)" (A 30/B 46). Ele é, de acordo com o segundo ponto, *apriori* e constitui "o fundamento de todas as intuições" (A 3 1/B 46). Os princípios apodícticos respei-

tantes às relações no tempo, de acordo com o terceiro ponto, baseiam-se na necessidade *apriori* do tempo e não são derivados da experiência. Esse é um passo crucial na elaboração do argumento para os princípios desenvolvidos na "Doutrina transcendental do juízo". O quarto ponto é que o tempo não possui as propriedades subsuntivas de um conceito, pelas quais os objetos são reunidos *sob* um termo geral, mas, antes, as propriedades de uma intuição que coordena os objetos *em* uma intuição singular. Com o seu quinto pento, Kant aborda o problema do tempo infinito ou ilimitado que tinha assediado filósofos desde Platão: ele concorda que o tempo é ilimitado e que determinadas grandezas de tempo "só são possíveis através de limitações de um tempo único que lhe serve de funda-mento"(A 32/B 48); não localiza, porém, esse tempo ilimitado no empíreo mas no "sentido interno" que está na base de todas as aparências em determinados tempos (A 33/B 50). Embora Kant trate conjuntamente do espaço e do tempo na "Estética transcendental", ele confere ao tempo um papel mais fundamental na determinação da experiência. A adaptação dos conceitos do entendimento às aparências dadas pelas formas de intuição é discutida em termos do "sentido interno" ou tempo. Os esquemas e os princípios podem ser entendidos, ainda que de um modo rudimentar, como formas temporalmente adaptadas das categorias que estabelecem os padrões de coordenação intuitiva e subsun-ção conceituai que formam a experiência. A inevitável dimensão temporal da experiência humana é a base da insistência de Kant na natureza do tempo e, assim, junta questões teóricas e práticas. A negociação moral do desejo humano é inseparável do caráter finito da vida humana, com a sua experiência composta de uma inextricável rede de memória, esperança e medo. Para corroborar esses aspectos da experiência temporal, Kant postula a "imortalidade" em CRPr como a única condição capaz de fornecer "a condição praticamente necessária de uma duração adequada ao perfeito

cumprimento da lei moral" (p.133, p.137). Esse postulado foi alvo das críticas sistemáticas de filósofos dos séculos XIX e XX, com destaque para Nietzsche (1886) e Heidegger (1927), que exploraram as implicações de se prolongar a restrição kantiana do tempo teórico até os limites da experiência humana finita à reflexão sobre a ação e responsabilidade em filosofia prática.
teodicéia *ver também* DEUS; FÉ; HISTÓRIA; PROVIDÊNCIA; TEOLOGIA Em FTF (1791), Kant voltou ao problema da teodicéia, que o preocupara durante a segunda metade da década de 1750. Nesse período, estivera interessado na teodicéia de Leibniz ou "defesa da boa causa de Deus" contida na proposição de que "este mundo era o melhor de todos os mundos possíveis". Embora em *Uma tentativa de algumas reflexões sobre otimismo* (1759) Kant defenda, de um modo geral, a boa causa de Deus, ele nutria dúvidas metodológicas acerca da capacidade dos seres humanos para discernirem os desígnios do Todo-Poderoso (ibid., p.35, p.76). Essas dúvidas foram reafirmadas em FTF com base na restrição do conhecimento legítimo da filosofia crítica aos limites da experiência possível.
Ao definir a teodicéia como as "defesas da suprema sabedoria do Criador contra as queixas que a razão apresenta ao apontar a existência de coisas no mundo que contradizem o sábio propósito" (FTF p.283), Kant expõe três áreas de queixa: (a) "a santidade do Criador contrasta com a perversidade moral no mundo"; (b) a bondade do Criador contrasta com a infelicidade e o sofrimento; (c) a justiça do Criador contrasta com a impunidade dos culpados (FTF p.285). Argumenta ele que, em cada caso, "a razão é completamente

impotente quando se trata de determinar *a relação entre este mundo, tal como o conhecemos através da experiência,* e *a suprema sabedoria'"* (FTF p.290). Em plena concordância com os resultados da filosofia crítica, Kant descreve essa percepção dos "necessários limites de nossas reflexões" como uma "sabedoria negativa" que, ao mostrar o fracasso da teodicéia especulativa, abre o caminho para uma teodicéia prática. Através de uma interpretação da história de Jó, Kant chega à conclusão de que "a teodicéia não é uma tarefa da ciência mas uma questão de fé" (FTF p.293).
teologia *ver também* ANALOGIA; COSMOLOGIA; DEUS; HISTÓRIA; IGREJA; PROVIDÊNCIA; PSICOLOGIA; TEODICÉIA
A crítica de Kant da teologia ocupou-se de um assunto sumamente específico, a saber, a teologia filosófica desenvolvida por Christian Wolff, a qual era considerada um ramo da "metafísica especial". A teologia de Wolff assinalou a primeira etapa da intrusão da filosofia — uma faculdade de status inferior na universidade setecentista — no território da faculdade superior da teologia. Esse lance foi vigorosamente combatido pelos teólogos, que usaram de todos os meios, inclusive a intriga palaciana, para manter a filosofia no que eles achavam ser o seu devido lugar. Essas lutas levaram, por fim, ao banimento de Wolff da Prússia e à promulgação de um edito proibindo a discussão de seus livros. Ecos desse confronto entre as faculdades filosóficas e teológicas também repercutiram no CF de Kant e determinaram o caráter de sua crítica da teologia.
A discussão kantiana da teologia raramente vai além da crítica do tratamento wolf-fiano de Deus como um objeto da "metafísica especial", a par da cosmologia (o mundo) e da psicologia (a alma). Suas lições sobre teologia filosófica assumiram a forma, em grande parte, de um comentário crítico à seção da wolffiana *Metaphysica* (1739) de Baumgarten sobre Deus, e a sua crítica da teologia na "Dialética transcendental" é uma característica da demolição ponto-por-ponto da crítica da "razão pura" da metafísica wolffiana. Entretanto, em sua crítica, Kant teve o cuidado de não entregar a teologia filosófica nas mãos dos teólogos. Ele preferiu defender a tese segundo a qual, embora Deus não possa ser um objeto de conhecimento especulativo, podia ser, não obstante, um postulado da razão prática. Sua supressão do saber "para encontrar lugar para a/é" (CRP B xxx) estava endereçada tanto à teologia filosófica quanto à exegese bíblica da faculdade de teologia. Assim, a discussão do conflito da filosofia e teologia em CF conclui com um gesto de solidariedade para com a religião não institucional, não teológica, na forma de publicação de uma carta de Carol Arnold Wilmans sobre "separatistas e místicos", onde este afirma que embora nunca tivesse "encontrado um teólogo entre eles", no entanto, "se essas pessoas fossem filósofos, seriam (com perdão da palavra!) autênticos kantia-nos" (CF p.74-5,p. 137-8).
A crítica da teologia de Kant constitui, assim, uma parte importante de sua mais ampla crítica da metafísica e concentra-se quase exclusivamente nas provas para a existência de Deus. Em UAP, de 1763, a sua crítica faz parte de um movimento geral em seu
No original, *His deniat ofknowledge.* Segundo Gulyga, tratou-se apenas de uma elevação do saber. Uma supressão dele careceria de sentido. Daí o verbete concluir acertadamente que apenas "o conhecimento especioso de Deus é removido a fim de dar lugar à fé prática". (N.R.T.)

pensamento contra a "falsa sutileza" (ver também FS): "Não foi intenção da Providência que os discernimentos mais necessários à bem-aventurança humana assentassem na sutileza de refinadas inferências" (UAP p.65, p.43). Mas ainda que seja suficiente o "senso comum natural", ele pode ser "confundido por falso artifício" (ibid.), e, assim, é necessário, como ocorreu no caso do lógico *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas,* escrito na mesma época, combater o "falso artifício" no raciocínio.
Em UAP, Kant identifica quatro provas para a existência de Deus e agrupa-as segundo sejam aduzidas "de conceitos racionais do meramente possível ou de conceitos empíricos do existente" (p. 155, p.223). Do primeiro grupo constam as provas "ontológi-cas", do segundo as "cosmológicas". Das provas ontológicas, Kant critica a "chamada prova cartesiana", a qual justifica a existência de Deus como conseqüência de sua perfeição. Um ser perfeito possuiria todos os predicados, incluindo a existência, porém Kant mostra que a existência não é um predicado mas a posição de predicados. Sua própria prova favorita não busca fundamentos para a existência de Deus mas, antes, razões de que Deus existe porque a proposição oposta (Deus não existe) é impensável (UAP p. 162, p.237, ver também ND p.392, p.69); mas esse argumento quintessencialmente "artificial" é aprofundado com todos os sinais de uma consciência intranqüila e de uma convicção decrescente. Entretanto, Kant critica igualmente a primeira das provas cosmológicas, a qual, através do princípio da razão suficiente, argumenta a partir de efeitos percebidos para chegar a uma causa fundamental, e que "atraiu muita atenção graças à escola wolffiana de filosofia (UAP p. 158, p.229). Ele é menos crítico em relação-à segunda prova cos-mológica, que argumenta a partir da percebida disposição deliberada do mundo para um Criador, mas sustenta que, embora jamais possa alcançar a precisão absoluta, deve ser respeitado pelo seu poder "para vitalizar a espécie humana com sentimentos elevados que são produtivos de nobre atividade" (UAP p. 161, p.235). Kant mantém

essa posição em CJ e LTP, onde a segunda prova cosmológica foi interpretada como tendo estabelecido uma teologia moral na base do conhecimento analógico de Deus.
Em CRP, Kant abandona até a residual e nada entusiástica tentativa de UAP para fornecer uma prova da existência de Deus. No terceiro capítulo da "Dialética transcendental" sobre "O ideal da razão pura" (que se segue às demolições da psicologia racional e da cosmologia nos paralogismos e antinomias), ele declara que as três provas da teologia racional — a "ontológica", a "cosmológica" e a "físico-teológica" — são insustentáveis. Uma seqüência análoga de argumentação, com algumas diferenças de detalhe, podem ser discernidas na primeira parte de LTP sobre "Teologia transcendental". Ambas as versões da crítica de Kant da teologia defendem a tese de que é impossível para a razão humana chegar ao conhecimento especulativo ou teórico de Deus.
Kant pensa que a prova ontológica é impossível porque o ser não é um predicado e, portanto, não se pode dizer que pertence a um conjunto de predicados que fazem o ser su-perlativamente real *(ens realissimum).* O ser predicado "serve tão-somente para pôr o predicado *em sua relação* com o sujeito" (CRP A 599/B 627), e dizer "Deus é" não acrescenta nenhum novo predicado ao conceito de "Deus", mas apenas "situo [Deus] como sendo um *objeto* que corresponde ao meu *conceito"* (ibid.). Pretender que o mais real e perfeito dos seres deve possuir o predicado "existência" confunde as ordens da predica-ção real e lógica. Pois a existência não é um conceito, porém a posição através da qual conceito e objeto podem ser mutuamente relacionados. A posição real da existência ou o

"contexto da experiência como um todo" distingue-se rigorosamente do conceito lógico que simplesmente "respeita as *condições universais* do possível conhecimento empírico" (CRP A 601/B 629). Qualquer consciência da existência, quer imediata/perceptiva ou inferida, só pode sustentar-se dentro do campo da "unidade de experiência". Fora disso não faz o menor sentido, e tentar provar o contrário é "meramente dispender em vão muito trabalho e esforço" (CRP A 602/B 630).
Diferentemente da prova ontológica da existência de Deus, um argumento totalmente apriorístico que parte "da realidade suprema para a necessidade de existência" (CRP A 604/B 632), a prova cosmológica parte da premissa maior "Se algo existe deve existir também um ser absolutamente necessário" através da premissa menor "Eu existo", para a conclusão "Existe um ser absolutamente necessário" (CRP A 604/B 632). Kant afirma que essa prova contém "um ninho inteiro de suposições dialéticas", como a ampliação ao mundo supra-sensível da categoria de causalidade — a qual só possui significado quando dentro do mundo sensível —; a inferência de uma causa primeira a partir de uma série infinita; e a confusão das possibilidades lógicas e transcendentais de um *ens realissimus* (CRP A 610/B 638).
As provas ontológicas e cosmológicas cometem o erro de converter princípios potencialmente regulativos em constitutivos, transformando assim a necessidade como princípio formal do pensamento em "condição material e hipostática da existência" (CRP A 620/B 638). Ambas as provas partem de abstrações tais como "a existência em geral" para "conceitos de coisas em geral", enquanto a prova físico-teológica vai da "experiência determinada" de ordem na natureza para uma "causa sublime e sábia (ou mais de uma) que atua mediante a liberdade" (CRP A 625/B 653). Contudo, de modo a avançar da experiência deste mundo para a sua origem, afirma Kant que essa prova precisa recorrer às desacreditadas provas ontológicas e cosmológicas e deve, portanto, cair com elas.
Ao criticar as três provas, Kant pretende ter abalado definitivamente os alicerces da teologia especulativa. Em CRP, o *ens realissimum* só é permitido como princípio regu-lativo; nenhuma inferência especulativa é tolerável a partir do conceito para um objeto de existência. Em LTF, ele desenvolve uma teologia moral, vagamente baseada em Baum-garten, a qual aponta para um complemento construtivo da destruição das provas da teologia especulativa. Esse complemento propõe a existência de Deus como um "postulado necessário para as leis incontestáveis da minha própria natureza" (p.l 10) e estabelece um conceito determinado de Deus como a condição necessária para a moralidade. Deste modo, o conhecimento especioso de Deus é removido a fim de dar lugar à fé prática.

tipo/típica

ver também ANALOGIA; ESQUEMA(TISMO); HIPOTIPOSE; JUÍZO A seção de CRPr sobre a "Típica do juízo prático puro" aborda o problema do juízo prático e, em particular, o problema da apresentação do "ideal" do moralmente bom *in concreto.* A par do esquematismo e da simbolização, forma uma outra espécie do gênero hipotipose. Kant compara-a diretamente com o esquematismo, assinalando que o problema tratado por este último, de apresentação de um conceito a uma intuição num juízo, fica ainda mais complicado no juízo prático pelo caráter supra-sensível da lei moral. Aceita, porém, que uma "lei natural" pode ser admitida "para fins de juízo... [mas] só segundo o seu aspecto formal, motivo por que podemos apontar essa lei como o *tipo* da lei moral" (CRPr p.70, p.72). O tipo de lei moral possibilita "comparar máximas de ação com

uma lei natural universal" sem sucumbir ao "empirismo da razão prática" que fundamenta os juízos morais em princípios empíricos, nem ao "misticismo da razão prática". Este último, observa Kant, "converte num esquema aquilo que só servia como símbolo, isto é, submete à aplicação da lei moral intuições reais porém insensíveis (de um reino invisível de Deus)" (p.71, p.73). Converte assim o que deveria ser somente uma analogia de um reino de fins num objeto transcendental.

tópica transcendental

ver CONCEITOS DE REFLEXÃO

totalidade (terceira categoria da quantidade)

ver CATEGORIAS; JUÍZO; TÁBUA DOS JUÍZOS/CATEGORIAS

transcendental

ver também TRANSCENDENTE
Na filosofia medieval, os transcendentais caracterizaram os atributos extracategoriais dos seres: unidade,

verdade, bondade, beleza (e, em algumas classificações, coisa e algo). Para Kant, um vestígio desse uso sobrevive no seu emprego de transcendental como uma forma de conhecimento, não dos próprios objetos mas dos modos como somos capazes de conhecê-los, ou seja, as condições da experiência possível. Assim, ele "intitula *transcendental* todo o conhecimento que está ocupado não tanto com os objetos quanto com o modo de nosso conhecimento de objetos, na medida em que esse modo de conhecimento é possível *apriori'* (CRP A 12). O sistema dos conceitos que constitui conhecimento *apriori* pode ser descrito como filosofia transcendental, para o que a crítica da razão pura é diversamente descrita como propedêutica, cânone ou arquitetônica. Transcendental é um termo ubíquo, usado para qualificar substantivos como lógica, estética, unidade de apercepção, faculdades, ilusão; em cada caso, assinala que o substantivo que ele qualifica está sendo considerado em função de suas condições de possibilidade.

O significado preciso do termo transcendental desenvolve-se ao longo de CRP, mas os seus parâmetros semânticos podem ser indicados mostrando os modos como Kant o distingue de seus contrários. O transcendental é distinguido do empírico e alinhado com um *apriori* na medida em que este último envolve uma referência ao modo de conhecimento; significa "a possibilidade ou emprego *apriori* de tal conhecimento" (CRP A 56/B 86). A distinção de transcendental e empírico envolve, pois, a metacrítica do conhecimento e suas fontes *a priori.* Kant considera a descrição psicológica do conhecimento um ramo do empírico e, portanto, distingue-o por seu turno do conhecimento transcendental (A 801/B 829). O transcendental também se distingue do metafísico e do lógico. Uma exposição metafísica de espaço, por exemplo, é a que apresenta com clareza o que pertence a um conceito dado *apriori* (A 23/B 38), ao passo que uma exposição transcendental explica um conceito "como um princípio a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *apriori* (B 40). Uma distinção transcendental do sensível e do inteligível difere de uma distinção lógica — a qual envolve "sua forma ou clara ou obscura" — por sua preocupação com a "origem e o conteúdo" do conhecimento (A 44/B 62). Finalmente, Kant distingue entre transcendental e transcendente, contrastando os princípios transcendentes que "nos convidam a derrubar todas essas barreiras e passar a um terreno novo que não reconhece, em parte alguma, limites de demarcação" com o "abuso" transcendental das categorias que estendem sua aplicação

para além dos limites da experiência possível e "é meramente um erro da faculdade de julgar" (A 296/B 352).

transcendente

[transzendent] ver também ABSOLUTO; RAZÃO; TRANSCENDENTAL Kant distingue entre o transcendente e o transcendental. Transcendente é o termo usado para descrever aqueles princípios que "reconhecem transpor" os limites da experiência, em oposição aos princípios imanentes "cuja aplicação está inteiramente dentro dos limites da experiência possível" (CRP A 296/B 352). Princípios transcendentes "que não reconhecem limites" têm de distinguir-se do emprego transcendental de princípios imanentes para além de seus limites próprios. Tais princípios incluem as idéias psicológicas, cos-mológicas e teológicas discutidas na "Dialética transcendental". Kant qualificou também o "emprego objetivo dos conceitos puros da razão" como "transcendentes", descrevendo-os confusamente como *"idéias transcendentais"* (CRP A 327/B 383). Em CJ, Kant distingue entre idéias estéticas e racionais, com as primeiras referidas à intuição de acordo com um "princípio meramente subjetivo de harmonia das faculdades cognitivas, e as segundas referidas de acordo com um princípio objetivo "que é incapaz de prover sequer um conhecimento do objeto" (CJ §57). Este último é transcendente, em oposição ao princípio subjetivo da idéia estética e ao conceito imanente do entendimento. Tal como em CRP, as idéias racionais são produzidas pela razão e podem ser usadas regulativamente na busca de unidade sistemática do entendimento, ou de maneira transcendente "uma vez que a razão tenha avançado para além da busca do entendimento" (CJ §76).

tratados

ver FEDERALISMO; GUERRA; PAZ

unidade

[Einheit] ver também CATEGORIA; CONCEITO; ENTENDIMENTO; IDENTIDADE; MÚLTIPLO; QUANTIDADE; RAZÃO; REGRA; RELAÇÃO

Unidade é um conceito ubíquo na filosofia de Kant e é, por conseguinte, usado em sentidos específicos e genéricos. Entretanto, o seu uso revela um equívoco básico na definição do conceito, entre (a) o sentido "transcendental" tradicional de unidade e (b) o seu sentido crítico como a primeira das categorias de quantidade. O próprio Kant reflete sobre os dois sentidos de unidade em CRP quando discute a proposição escolástica *Quodli-bet ens est unum, verum, bonum* (Ser, unidade, verdade e o bom são conversíveis) (B 113). Kant reconheceu que os transcendentais eram tradicionalmente considerados como determinações extracategoriais do ser, mas propôs audaciosamente rebaixá-los a meras categorias de quantidade: "Esses supostos predicados transcendentais das *coisas* não são, de fato, mais do que exigências lógicas e critérios de todo o *conhecimento* das coisas em geral, e prescrevem, como fundamento de tal conhecimento, as categorias de quantidade, ou seja, *unidade, pluralidade* e *totalidade"* (B 114). Apesar dessa afirmação, o status transcendental de unidade voltou a obcecar Kant de muitas e penosas maneiras.

Em UAP, Kant seguiu o tradicional sentido transcendental de unidade, derivando-a "de um fundamento no Ser supremo" (p. 119, p. 160) e vendo-a como informando a "perfeição natural". Entretanto, na época de ICP, a unidade já se tornara — a par da grandeza, pluralidade e espaço — um dos fundamentais conceitos "não analisáveis" que foram subseqüentemente elaborados na tábua das categorias (ICP p.280, p.252). Os dois sentidos de unidade coexistem em Dl, onde figura como a coordenação subjetiva de fenômenos e como o "corolário da dependência de todas as substâncias de um só ser" (Dl §20). Em CRP, os dois sentidos de unidade também coexistem, embora o sentido extracategori-al do termo tenha perdido seu matiz teológico.

Embora Kant procurasse em CRP reduzir a unidade a uma categoria de quantidade, ele sublinha a distinção entre os sentidos categorial e extracategorial quando observa que a "unidade, a qual precede *a priori* todos os conceitos de ligação, não é a categoria de unidade... porque todas as categorias têm por fundamento as funções lógicas nos juízos **e** nestes já é pensada a ligação e, por conseguinte, a unidade de

conceitos dados" (CRP B 131). O problema com que se deparou Kant é enunciado com total clareza em P. Ao tratar de derivar a tábua das categorias, ele "procurou ver se não havia uma operação do entendimento que contivesse todas as outras e que se distinguisse apenas por diferentes modificações ou momentos" (P §39). Descobriu que essa operação do entendimento consiste

no ato de julgar, o qual colocou "a multiplicidade das representações sob a unidade de pensamento em geral" (p §39). Entretanto, a unidade em questão não podia ser a categoria de unidade que era supostamente derivada da unidade de pensamento; esta última tinha de ser, portanto, de uma ordem diferente das categorias; por outras palavras, "transcendental".
O recurso a uma unidade extracategorial criou problemas extremamente sérios para a filosofia crítica, mas era inevitável. Foi necessário para Kant postular uma "consciência pura, originária e imutável" ou "apercepção transcendental" cuja "unidade numérica" "é, portanto, o fundamento *a priori* de todos os conceitos" (CRP A 107). Sem isso, toda a filosofia transcendental estaria em perigo de tornar-se uma psicologia empírica; entretanto, como pode ele justificar o uso equívoco de unidade como uma síntese categorial e extracategorial? Um caminho que Kant explorou foi descrever a "unidade" extracategorial do sujeito transcendental como uma "identidade" que informa a "unidade" categorial: "A consciência originária e necessária da *identidade* de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma *unidade*, igualmente necessária, da síntese de todas as aparências segundo conceitos..." (CRP A 108, o grifo é meu). Um outro caminho foi qualificar a unidade de acordo com sua intenção categorial ou transcendental, como quando Kant intitula deliberadamente a unidade de apercepção como "a unidade *transcendental* da consciência de si mesmo, a fim de indicar a possibilidade de conhecimento *a priori* a partir dela" (CRP B 132, o grifo é de Kant).
À distinção entre unidade categorial e transcendental, Kant adiciona a unidade do entendimento e a unidade da razão. A primeira é unidade categorial, enquanto a segunda está interessada em "conduzir a unidade sintética, que é pensada na categoria, até o completamente incondicionado" (CRP B 383). A unidade da razão difere da unidade transcendental em, pelo menos, um importante aspecto. A unidade transcendental permite que aconteça o ato de juízo, a partir do qual as categorias são derivadas como modos, ao passo que a unidade da razão é a ampliação da já dada categoria de unidade para além dos limites do sentido até o incondicionado.

unidade transcendental da apercepção

ver APERCEPÇÃO; ESPONTANEIDADE; EU; "EU PENSO"; IDENTIDADE; JUÍZO; SÍNTESE; SUJEITO; UNIDADE

universalidade

ver CATEGORIAS; DEDUÇÃO; INDIVIDUAL; NECESSIDADE

V

validade

[Geltung/Gültigkeit] ver também JUÍZO; NECESSIDADE; PRINCÍPIO; SENTIDO COMUM/SENSO COMUM
Em CRP, P e CJ, Kant distinguiu entre as várias maneiras como se pode sustentar a validade de juízos. Os juízos subjetivamente válidos, ou "juízos de percepção", "não necessitam de nenhum conceito de entendimento puro, mas apenas da conexão lógica de percepções num sujeito pensante" (P §8). Os juízos objetivamente válidos, pelo contrário, requerem "além das representações da intuição sensível, *conceitos* especiais *produzidos originariamente no entendimento";* são manifestos pelo fato de serem universal e necessariamente válidos, ou seja, "se têm validade para nós e para qualquer outra pessoa" (ibid.). Em P, Kant sustenta que essa validade compartilhada decorre da "unidade do objeto, ao qual todos se referem e com o qual todos concordam" porque, caso contrário, "não haveria razão para outros juízos concordarem necessariamente com o meu" (§ 18). Mais tarde, em CJ, ele discordou de sua própria posição e admitiu um *sensus com-munis* ou sentido comum que poderia levar a juízos universalmente compartilhados **e** necessariamente válidos sem uma "unidade do objeto". Com efeito, ele atribuiu "validade exemplar" a juízos estéticos de gosto na base do sentido comum como "norma ideal", ou uma idéia que é "subjetivamente universal" mas "necessária a todos e a cada um" (CJ §22). Entretanto, a idéia de um *sensus communis* não pode ser usada numa base constitutiva, mas tão-somente regulativa; isso, porém, não precisa ser necessariamente prejudicial à sua validade. Esse fato é evidenciado em CRP, onde Kant admite na classe dos juízos objetivamente válidos aqueles que são governados por princípios constitutivos **e** regulativos. A validade objetiva é conferida não só àqueles juízos que possuem "validade imanente" em virtude de obedecerem às condições formais de uma experiência possível (CRP A 638/B 666), mas

também àquelas idéias regulativas assintóticas que possuem "validade objetiva porém indeterminada" (A 663/B 691).

valor

[Wert] ver também FIM; MÁXIMA; PESSOA

A filosofia do valor de Kant está estruturada em torno de uma distinção entre valor absoluto e relativo, a qual, por sua vez, é determinada por outra distinção entre fins **e** meios. Qualquer coisa ou ação que seja um meio para um fim possui um valor relativo a esse fim; assim, por exemplo, as virtudes tradicionais de coragem, determinação e perseverança só recebem seu valor a respeito dos fins a que servem. Se o fim é bom, então os meios são bons em relação a ele; se os fins são maus, então os meios são maus. As únicas

coisas que são boas em si mesmas e, portanto, de valor absoluto, são uma vontade boa e uma pessoa. A vontade boa é um *ümperse* porque "ela é boa tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma" (FMC p.394, p.7), enquanto as pessoas são fins em si mesmas e, portanto, de valor absoluto, porque "sua natureza já as distingue como fins em si mesmos, isto é, como algo que não é para ser usado meramente como meios e... que são, pois, objetos de respeito" (p.428, p.36). As pessoas são assim distinguidas porque um ser racional não pode querer que a máxima de que um outro ser racional seja usado como meio para os fins de outrem se converta em lei universal. Pois, ao querer semelhante máxima, um ser racional quer a sua própria subordinação potencial como um meio para os fins de outrem. Em CJ §83, Kant confere a essa noção de valor uma dimensão histórica ao afirmar que o valor da vida e o fim último da criação são determinados pelo valor que atribuímos às nossas vidas, agindo com vistas a um fim absoluto, independente da natureza.

variedade

ver CONTINUIDADE; HOMOGENEIDADE

vazio

ver NADA

verdade

[aletheia, veritas, Wahrheit] ver também ANALÍTICA; APARÊNCIA; ASSENTI-MENTO; CERTEZA; ILUSÃO
A resposta de Kant à pergunta "Que é a verdade?" está formulada em função do "critério geral e seguro da verdade de todo e qualquer conhecimento" (CRP A 58/B 82). Depois de dar por estabelecida a definição nominal de verdade como "a adequação do conhecimento ao seu objeto" (A 58/B 82), Kant afirma não poder existir nenhum critério geral [de verdade] que seja "válido para todos os conhecimentos, sem distinção dos seus objetos" (A 58/B 83). Entretanto, embora isso seja válido para o conteúdo do conhecimento, é possível estabelecer um critério lógico e negativo de verdade na medida em que "regras gerais e necessárias do entendimento" (A 59/B 84) expostas pela lógica são uma *conditio sitie qua non.* Pois "tudo o que contradiga essas regras é falso" (ibid.), embora a concordância com essas regras não seja em si mesma um critério suficiente de verdade.
Dentro do quadro de referência crítico, a noção da "adequação do conhecimento ao seu objeto" adquire um novo significado, especialmente à luz do seu axioma básico de que "as condições *de possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições *de possibilidade dos objetos da experiência"* (CRP A 158/B 197). Isso significa que as condições da experiência determinam a adequação de conhecimento ou, como disse Kant, "a experiência fornece as regras e é a fonte da verdade" (A 318/B 375). As condições da experiência incluem as aparências dadas através de intuições *apriori* e sintetizadas com conceitos *a priori* puros do entendimento. Assim, Kant pode dizer que a síntese desses elementos, "como conhecimento *apriori,* também só possui verdade, isto é, concordância com o objeto pelo fato de nada conter senão o necessário à unidade sintética da experiência em geral" (A 158/B 197). Isso deve incluir, como Kant sublinha, "as condições formais da intuição *apriori,* a síntese da imaginação e a sua unidade necessária numa apercepção transcendental" (A 158/B 197). Com este argumento, Kant rejeita qualquer noção platônica de verdade como adequação do conhecimento a uma idéia, assim como a equação platônica de sensibilidade e ilusão. As aparências deixam de ser consideradas ilusões, mas são um elemento essencial da experiência e, por conseguinte, da verdade.

A par dessa explicação da verdade como "adequação a um objeto", Kant apresenta-nos também uma explanação expressa em termos de validade. Nessa versão, a verdade é analisada no que concerne ao assentimento ou à validade subjetiva e objetivade de juízos. São três os seus graus: *opinião,* que tem consciência de ser insuficiente, tanto subjetiva quanto objetivamente; *fé,* que tem consciência de ser objetivamente insuficiente mas subjetivamente suficiente; e *saber,* que é subjetiva e objetivamente suficiente e, portanto, certo (CRP A 822/B 850). Entretanto, pode-se aceitar que a noção de suficiência objetiva inclua em si a definição de "verdade como adequação a um objeto" (A 58/B 82).

vício

ver SEXO; VIRTUDE

vida

[Leben] ver também ÂNIMO *(GEMÜT);* CORPO; PRAZER
Os pensamentos de Kant sobre a vida podem ser divididos em três grupos, os quais se encontram todos em CJ. O primeiro grupo trata do que poderia ser descrito como o "valor da vida" e é exemplificado pela nota de pé de página em CJ §83. O "valor da vida" medido em termos de gozo ou felicidade é "menos do que nada": ela só tem valor quando vivida de acordo com a razão ou "com vistas a um fim tão independente da natureza que a própria existência da natureza só pode ser um fim se estiver sujeita à condição assim imposta". A par dessa noção do valor da vida, Kant sustenta uma outra posição oposta mas internamente coerente. É resumida pela sentença da "observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos", de que o "o ânimo *(Gemüt)* é por si só totalmente vida (o próprio princípio vital), e obstáculos ou promoções têm de ser buscados fora dele e, no entanto, no próprio homem, por conseguinte, em conexão com o seu corpo". Nesta concepção, a vida consiste numa complexa relação entre o corpo, o mundo exterior **e** o *Gemüt.* Isso pode estar ligado ao §1 de CJ, onde Kant relaciona o sentimento de vida possuído por um sujeito com o "sentimento de prazer ou desprazer", juntando assim vida, ânimo ou *Gemüt,* e prazer ou dor. À luz desse conceito de vida, muitos dos comentários não destacados de Kant sobre "vida" na primeira parte de CJ adquirem considerável significação. No terceiro grupo, Kant considera a vida em termos dos "produtos organizados" da natureza; é nesse contexto que ele faz a célebre declaração a respeito do absurdo da esperança "de que talvez um outro Newton possa algum dia surgir para tornar inteligível para nós nem que seja apenas a produção de uma folhinha de grama segundo leis da natureza não ordenadas por uma intenção" (§75).

vinculante

[*Verbindung] ver* OBRIGAÇÃO; SÍNTESE

virtude

[arete, virtus, Tugend] ver também DIREITO; JUSTIÇA; SEXO Embora em FMC Kant pareça considerar que tais virtudes tradicionais como temperança e autodomínio só possuem valor como meios relativos ao fim de uma vontade boa, ele concede, não obstante, à doutrina da virtude uma parte significativa em sua metafísica dos costumes. A MC está dividida no "sistema da *doutrina do direito (Jus),* a qual trata

Por um lapso de digitação, faltou nas traduções brasileira (p.124) e portuguesa (p.178), após "totalmente vida", o parêntese: "(o próprio princípio vital)" — sobre cuja falha aproveitamos para aqui chamar a atenção, (N.R.T.)

dos deveres que podem ser impostos por leis externas, e o sistema da *doutrina da virtude (Ethica),* a qual se ocupa dos deveres que não podem ser assim impostos" (p.379, p. 185). Kant distingue entre deveres éticos que resultam da obrigação ética em geral e dizem somente respeito *"ao que é formal* na determinação moral da vontade" e os deveres de virtude que se referem a fins que também são deveres (MC p.383, p.188). Estes últimos formam o conteúdo da doutrina da virtude e são distribuídos de acordo com as duas classes de fins que também são deveres, a saber, os referentes "à nossa própria perfeição" e os relacionados com "a felicidade de outros". A discussão dessas duas classes forma respectivamente o conteúdo da Parte I e da Parte II da "Doutrina da virtude". A Parte I ocupa-se dos deveres da virtude para com a própria pessoa como ser animal, tais como não cometer suicídio nem macular-se pela luxúria, ou comer e beber demais; deveres para com a própria pessoa como ser moral, tais como evitar a mentira, a avareza e o servilismo; o dever de consciência, e o dever imperfeito para melhorar-se. A segunda parte considera os deveres de virtude para com os outros, sobretudo amá-los e respeitá-los.

Embora Kant redefina o conteúdo e a amplitude da tradicional doutrina substantiva da virtude em relação à sua nova definição formal de valor moral e bem, há vestígios da antiga doutrina ao longo de todos os seus escritos. Um notável exemplo é fornecido pelas discussões da virtude platônica e estóica em CRP como ideais para julgar exemplos de virtude (ver A 315/B 372 e A 569/B 597).

vontade *ver também* ESPONTANEIDADE; IMPERATIVO CATEGÓRICO; LIBERDADE; RAZÃO A discussão de Kant da vontade é conduzida em termos de uma distinção entre a vontade *(Wille)* e a "capacidade de escolha" *(Willkür)* [arbítrio], com ambos os termos sendo traduzidos, com freqüência, como "vontade". É esse o caso, ocasionalmente, da tradução de Kemp Smith de CRP, o que levou à alegação de que Kant só desenvolvera a distinção de *Wille* e *Willkür* depois de FMC (1785). Entretanto, ela é óbvia em CRP (1781), onde Kant usa sistematicamente *Willkür* para referir-se à capacidade de escolha. Liberdade é definida como a "independência da capacidade de escolha de coerções oriundas de impulsos dos sentidos"; e embora a capacidade humana de escolha seja afetada por "motivos sensíveis", não são a ela necessários. Kant explica que isso é porque "o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis" (CRP A 534/B 562). Esse poder de autodeterminação, manifesto no "dever-ser" *(ein Sollen),* é a vontade. Kant usa a distinção de *Wille* e *Willkür* quando identifica a vontade como a fonte do dever-ser que determina a capacidade de escolha e efetua a sua independência dos impulsos sensíveis. Entretanto, mesmo neste caso, a sua distinção mostra sinais de deslizes, com dever-ser determinando tanto a vontade quanto a capacidade de escolha. Apesar disso, a vontade está, não obstante, sistematicamente associada a liberdade, autonomia e espontaneidade.

As discussões da vontade em FMC e CRPr seguem a ampla distinção entre *Wille* e *Willkür,* embora alguns deslizes com a "vontade" sejam descritos como determinados por princípios heterônomos. De um modo geral, porém, a vontade é considerada a fonte de obrigações que desviam a atenção moral de máximas heterônomas e indignas de ações para aquelas que são coerentes com a lei moral. Em CRPr, embora possa supor-se que os seres humanos têm uma vontade pura, eles são afetados, não obstante, "por necessidades e por motivos sensíveis" (p.32, p.32); isso significa que deles não pode ser dito

que possuem uma "vontade virtuosa", a qual seria "incapaz de quaisquer máximas incompatíveis com a lei moral". A vontade humana é dependente da moral, uma dependência registrada pelo termo "obrigação" e manifesta na "coação para uma ação" chamada dever. A obrigação origina-se na vontade e serve para influenciar uma "capacidade patologicamente afetada de escolha *[Willkür]"* por meio da "coerção de uma resistência oferecida pela razão prática, à qual se pode dar o nome de uma compulsão interna, mas de natureza intelectual" (CRPr p.33, p.33). Com esse argumento, Kant pode sustentar que a vontade é livre e cria uma obrigação para com a lei moral, ao mesmo tempo que afirma que a capacidade humana de escolha *(Willkür,* não *Wille)* é patologicamente afetada por impulsos sensíveis. Assim, Kant pode argumentar que a *"autonomia* da vontade *[Autonomie des Willens]* é o único princípio de todas as leis morais" ao qual se opõe a *"heteronomia* da capacidade de escolha *[Willkür]...* oposta ao princípio de dever e à moralidade da vontade" (CRPr p.33, p.33).

Essa direção do argumento de Kant é confirmada por RL e MC. Quando se ocupa do mal no primeiro, Kant não o considera como uma corrupção da própria vontade *(Wille),* mas da capacidade de escolha *(Willkür).* A corrupção de *Willkür* consiste em tornar "incentivos inferiores motivos supremos de suas máximas" (RL p.42, p.38), ou seja, escolher fins e ações de acordo com máximas que têm uma origem sensível. Isto é uma corrupção de *Willkür* porque subordina a razão, na forma de máximas, à consecução de fins não racionais. Essa tendência é contrariada pela "injunção de que *devemos* tornar-nos pessoas melhores" (RL p.45, p.40), a qual tem origem na "vdhtade boa" *(Wille).* O modo como funciona a distinção entre *Wille* e *Willkür* é claramente mostrado em MC. *Willkür* é definida como a "capacidade *para fazer ou deixar de fazer segundo nos aprou-ver",* na medida que a essa capacidade "se junta a consciência de nossa capacidade para realizar um determinado objetivo" (MC p.213, p.42). Enquanto *Willkür* está empenhada na ação e na realização de fins, *Wille* é a "capacidade de apetição considerada

menos em relação à ação (que é o caso da capacidade de escolha *[Willkür])* do que na relação com o fundamento determinante da escolha para a ação". A partir disso, Kant infere que, na medida em que a vontade "pode determinar a capacidade de escolha, ela é, de fato, a própria razão prática" (p.231, p.42) e que essa determinação é tomada de modo autônomo, sem qualquer "fundamento determinante", através da forma ou "aptidão de máximas escolhidas para serem lei universal", o que é prescrito como um "imperativo que ordena ou proíbe absolutamente" (p.214, p.42).
A separação por Kant da vontade e da capacidade de escolha [livre-arbítrio] corrigiu uma tendência para fazer da vontade uma faculdade e, por conseguinte, fazer aparecer problemas concernentes às relações entre livre-arbítrio e determinismo. Ao concentrar-se nas máximas para a ação escolhidas por *Willkür,* Kant está apto a distinguir a liberdade e a legislação autônoma da vontade das escolhas feitas pela *Willkür.* Para que sua explicação seja convincente, ele tem de mostrar os processos pelos quais a vontade pode ser a fonte de uma obrigação que é capaz de discriminar entre máximas. As vantagens dessa posição são patentes, em particular porque evita a oposição entre livre-arbítrio e determinismo; seu perigo, entretanto, reside no fato de separar completamente a vontade da capacidade de escolha e em substancializá-la. Schelling deu alguns passos nessa direção em *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* [Sobre a essência da liberdade humana] (1809) (e em escritos ulteriores), onde a vontade é apresentada como

o "ser primordial *[Wollen ist Ursein]"* (p.46), o qual é limitado pelo entendimento e em que vontade e ser elevam-se e elucidam-se mutuamente no espírito. Em *O mundo como vontade e representação* (1819), Schopenhauer opôs vontade e representação, fazendo da vontade uma força incognoscível. Nietzsche (1887) rejeitou a substancialização da vontade e a tendência para tratá-la como uma faculdade, e retornou a uma posição mais kantiana com a sua noção de vontade de potência [*Wille zur Macht]* como uma forma de idéia regulativa com a qual testar cursos potenciais de ação para a presença de elementos reativos *(ressentimento),* ou o que Kant descreveria como máximas influenciadas por "impulsos sensíveis".

vontade boa

ver também BOM; FILOSOFIA PRÁTICA; MAL; SUMO BEM Em FMC, Kant descreve o único bom sem limitações como sendo uma "vontade boa" e, assim fazendo, estabeleceu um novo começo em filosofia moral. Argumentou que as virtudes tradicionais da filosofia moral, como coragem e determinação, temperança e auto-domínio, a par de talentos tais como argúcia de espírito e capacidade de julgar, dons de fortuna como poder e riqueza, podem todos, em certas circunstâncias, ser usados para fins maus. A vontade boa, entretanto, é irrestritamente boa, "não por aquilo que promove ou realiza" mas "tão-só pelo querer" (FMC p.393, p.7). Essa é para Kant a base do bom uso de todas as tradicionais características da virtude, e pode ser discernida através do conceito de dever. Ao analisar o dever, Kant está em condições de mostrar que "o bem preeminente a que se dá o nome de moral pode consistir simplesmente na representação da lei em si mesma, e convenhamos em que tal representação só pode ser encontrada num ser racional, na medida em que essa representação, e não algum efeito esperado, é o fundamento determinante da vontade" (FMC p.401, p.13). Isso significa que a vontade boa é determinada pela forma universal de lei como tal, e não por qualquer fim previsto pela lei. Isso requer que a ação seja determinada de acordo com o imperativo categórico, ou que a máxima da vontade "se converta numa lei universal" (FMC p.402; p.14).

Obras publicadas de Kant

NOTA: A lista a seguir está organizada por ordem cronológica de publicação. Para cada título é fornecida informação sobre o texto alemão (ou latino) e uma tradução inglesa. Sempre que possível, dá detalhes sobre a gráfica ou livreiro/editor original do texto, assim como detalhes de como localizar o texto alemão na "Edição da Academia" dos escritos de Kant (Immanuel Kant's gesammelte Schriften, 29 volumes, vols.I-XXII editados pela Academia Prussiana de Ciências, vol.XXIII pela Academia Alemã de Ciências em Berlim; vols.XXIV-XXIX pela Academia de Ciências em Gõttingen). As referências à Edição da Academia (citada como "AK") mencionam os números de volume e página. Sempre que possível, a tradução inglesa é o texto publicado na "Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant" (citada como "Cam-bridge Edition" juntamente com o número do volume).

1747 Gedanken von der wahren Schützung der lebendingen Kràfte und Beurtheilung der Beweise derer sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einingen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Kòrper überhaupt betreffen. Kõnigsberg: gedruckt bei Martin Ebehard Dorn, 1746 (AK 1,1-181).

Thoughts on the True Estimation of Living Forces, and criticism ofthe proofs pro-pounded by Herr von Leibniz and other mechanists in their treatment ofthis contro-versy, along with some preliminary observations concerning the force ofbodies in general, em Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet. Cambridge University Press (a sair).

1754a "Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abweschslung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veránderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versi-chem kõnne, welche von der Kõnigl. Akademie der Wissenschaften zum Preise findas jetzt laufende Jahr aufgegeben worden". Wochentliche Kònigsbergische Frag-und Anzeigungs-Nachrichten, n— 23 e 24 de 8 e 15 de junho de 1754 (AKI, 183-91). "Inquiry into the Question whether the Earth in its Rotation around its Axis, by which it produces the Change of Day and Night, has undergone any Alterations sin-ce the Time of its Origin", em Cambridge Edition VIII, Natural Science ed. H.B. Nisbet. Cambridge University Press (a sair).

1754b "Die Frage: ob die Erde veralte, physikalisch erwogen". Wochentliche Kònigsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, n- 32-7 de 10 de agosto a 14 de setembro (AKI, 193-213).

"The Question whether the Earth is aging, considered from a physicalist Point of View", em Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet. Cambridge University Press (a sair).

1755a Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Ver-fassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebàudes nach Newío-nischen Grundsàtzen abgehandelt. Kõnigsberg und Leipzig: bei Johann Friedrich Petersen(AK 1,215-368).
Universal Natural History and Theory ofthe Heavens, or an Essay on the Consíitu-tion andMechanical Origin ofthe Entire World Edifice treated according to Newto-nian Principies, trad. de Stanley L. Jaki, Edimburgo: Scottish Academic Press, 1981.
1755b Meditationum quarundum de igne succinta delineaíio, manuscrito publicado pela primeira vez em Kant, Sàmtliche Werke: eds. Karl Friedrich Rosenkranz e Friedrich Wilhelm Schubert, vol.5, Leipzig, 1839 (AKI, 369-84).
On Fire, em Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet: Cambridge University Press (a sair).
1755c Principiorum primorum cognitionis meíaphysicae nova dilucidatio, dissertação, Kõnigsberg: J.H. Hartung (AK I, 385-416).
A New Elucidation ofthe First Principies of Metaphysical Cognition, em Cambridge Edition I, TheoreticalPhilosophy 1755-1770, trad. e ed. David Walford em colaboração com Ralf Meerbote: Cambridge University Press, 1992, p.1-45.
1756a "Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Lànder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat". Wochentliche Kònigsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichíen, nos 4 e 5 de 24 e 31 de janeiro (AKI, 417-27).
"Concerning the Causes ofthe Terrestrial Convulsions on the Occasion ofthe Di-saster which afflicted the Western Countries towards the End of Last Year", em Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet. Cambridge University Press (a sair).
1756b Geschichíe und Naturbeschreibung der merkwürdigsíen Vorfàlle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen grossen Teil der Erde Erschüttert hat. Kõnigsberg: gedruckt und verlegt von Joh. Heinr. Hartung (AK I, 428-61). History and Natural Description ofthe Most Remarkable Occurrences associated with the Earíhquake wich at the end of 1755 Shook a Large Part ofthe World, em Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet. Cambridge University Press (a sair).
1756c "Fortgesetzte Betrachtung der seit einigen Zeit wahrgenommenen Erderschüterrun-gen". Wochentliche Kònigsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichíen, nos 15 e 16 de 10 e 17 de abril (AK I, 463-72).
"Further Observations on the Terrestrial Convulsions which have been for Some Time Observed", em Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet. Cambridge University Press (a sair).
1756d Meíaphysicae cum geomeíria iuncíae usus in philosophia naíurali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam, dissertação, Kõnigsberg: J.H. Hartung (AK I, 473-87).
The Employment in Natural Philosophy ofMeíaphysics combined with Geomelry, of which Sample I contains the Physical Monadology, em Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, trad. e ed. de David Walford em colaboração com Ralf Meerbote: Cambridge University Press, 1992, p.47-56.
1756e Neue Anmerkungen zur Erláuíerung der Theorie des Winde, wodurch er zugleich zu seinen Vorlesungen einladeí, Kõnigsberg, den 25. April 1756: gedruckt in der Kõ-nigl, priviligierten Driestischen Buchdruckerey (AK I, 489-503).

New Noíes towards a Discussion oíhe Theory ofWinds, em Cambridge Edition VIII, Naíural Science, ed. H.B. Nisbet. Cambridge University Press (a sair).
1757 Eníwurf and Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhànge einer Betrachtung über die Frage, ob die Westwinde in unsern Gegenden darumfeuchi seien, weilsie über ein grosses Meer streichen. Kõnigsberg: gedruckt bei J.F. Driest, Kõnigl. Preuss. privil. Buchdrucker (AK II, 1-12).
Oulline and Announcement of a Course of Lecíures on Physical Geography, íogether with an Appendix ofan Inquiry inío the Quesíion ofWeíher the West Winds in our Regions are Humid because they have traversed a Greaí Sea, em Cambridge Edition VIII, Naíural Science, ed. H.B. Nisbet. Cambridge University Press (a sair).
1758 Neuer Lehrbegriff der Bewegung undRuhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft, wodurch zugleich seine Vorlesungen in diesem halben Jahre angekündigí werden. Den 1 sten April 1758 Kõnigsberg: ge-drukt bei Johann Friedrich Driest (AK II, 13-25).
New Conception ofMotion andRest and its Consequences for the Primary Grounds of Natural Science, through which aí íhe same íime his Lecíures for this Semester are Announced, em Cambridge Edition VIII, Naíural Science, ed. H.B. Nisbet. Cambridge University Press (a sair).
1759 Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus von M. Immanuel Kant, wodurch er

zugleich seine Vorlesungen aufdas bevorstehende halbe Jahr ankündigt, den 7. October 1759, Kõnigsberg: gedruckt bei Johann Friedrich Driest (AK II, 27-35).
An Atlempí aí some Refíections on Optimism byM. Immanuel Kant, also coníaining and Announcement ofhis Lecíures for íhe coming Semester 7 October 1759, em Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, trad. e ed. de David Walford em colaboração com Ralf Meerbote: Cambridge University Press, 1992, p. 67-76.
1760 Gedanken bei dem frühzeiíigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk, in einer Sendschreiben an seine Muííer. Kõnigsberg: gedruckt bei Johann Friedrich Driest (AK II, 37-44). Não traduzido.
1762 Diefalsche Spitzfindigkeil der vier syllogisíischen Figuren erwiesen von M. Immanuel Kaní. Kõnigsberg: bei Johann Jacob Kanter (AK II, 45-61). The False Subíleíy ofthe Four Syllogisíic Figures demonstrated by M. Immanuel Kant, em Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, trad. e ed. de David Walford em colaboração com Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, p. 85-105.
1763a Der einzig mògliche Beweisgrund zu einer Demonsíraíion des Daseins Goííes. Kõnigsberg: bei Johann Jacob Kanter (AK II, 63-163).
The Only Possible Argumení in Supporí ofa Demonstration ofíhe Existence ofGod, by M. Immanuel Kaní, em Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, trad. e ed. de David Walford em colaboração com Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, p.107-201.
1763b Versuch, den Begriff der negaíiven Grossen in die Weltweisheií einzuführen. Kõnigsberg: bei Johann Jacob Kanter (AK II, 165-204).
Aíempt to Iníroduce íhe Concept of Negative Magnitudes into Philosophy, em Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, trad. e ed. de David Walford em colaboração com Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, p.203-10.

1764a Beobachtungen über das Gefiihl des Schònen und Erhabenen. Kõnigsberg: bei Jo-hann Jacob Kanter (AK II, 205-56).
Observations on the Feeling of the Beauíiful and the Sublime, trad. de John T. Goldthwaite, Los Angeles: University of Califórnia Press, 1973.
1764b "Versuch über die Krankheiten des Kopfes". Kõnigsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen, 13-27 de fevereiro de 1764 (AK II, 257-71). "An Essay on the Maladies of the Mind", em Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy ofHistory and Education, ed. de Günter Zoeller, Cambridge University Press (a sair).
1764c Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsãtze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Kònigl. Akad. d. Wiss. zu Berlin aufdas Jahr 1763 aufgegeben hat, Berlim (AK II, 273-301). Inquiry Concerning the Distinctness ofthe Principies of Natural Theology andMo-rality. In Answer to the Question which the Berlin Royal Academy of Sciences setfor the Year 1763 (publicado em conjunto com o ensaio de Moses Mendelssohn vencedor do mesmo concurso), em Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, trad. e ed. de David Walford em colaboração com Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, p.243-86.
1764 "Rezension von Silberschlags Erklãrung der vor einigen Jahren erschienenen Feuerkugel". Kõnigsbersche Gelehrte und Politische Zeitungen, 23 de março. "Review of Silberschlag's Essay on the Fireball of 1762", em Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press (a sair).
1765 Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in der Winterhalbenjahre von 1765-1766. Kõnigsberg: bei Johann Jacob Kanter(AK II, 303-13).
M. Immanuel Kant's Announcement ofthe Organisation ofhis Lectures in the Win-ter Semester 1765-1766, em Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, trad. e ed. de David Walford em colaboração com Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, p.287-300.
1766 Trãume eines Geistersehers, erlàutert durch Trdume der Metaphysik. Kõnigsberg: bei Johann Jacob Kanter (AK II, 315-73).
Dreams ofa Spirit-Seer elucidated by Dreams ofMetaphysics, em Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, trad. e ed. de David Walford em colaboração com Ralf Meerbote: Cambridge University Press, 1992, p.301-59. 1768 "Von dem ersten Grunde der Unterschiedes der Gegenden im Raume", em Wochen-tliche Kônigsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, Partes 6-8 (AK II, 375-83).
Concerning the ultimate Ground of the Differentiation of Regions in Space, em Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, trad. e ed. de David Walford em colaboração com Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, p.361-72.
1770 De mundi sensibilis atque intelligibilis forma etprincipiis, dissertação. Kõnigsberg: Regiomonti. Stanno regiae aulicae et academicae typographae (AK II, 385-419). On the Form and Principies of the Sensible and Intelligible World [Dissertação Inaugural], em Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, trad. e ed. de David Walford em colaboração com Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, p.373-416.
1771 "Rezension von Moscatis Schrift: Von dem kõrperlichen wesentlichen Unterschie-de zwischen der Structur der Thiere und Menschen", publicado anonimamente em

Kõnigsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen, na 67, 23 de agosto de 1771, p.265-6(AK II, 421-5). "Review of Moscati's Book: On the Essential Physical Differences between the Struc-ture of Animais and Humans", em Cambridge Edition Vil, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Günter Zõller, Cambridge University Press (a sair).
1775 Von den verschiedenen Racen derMenschen, zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahre 1775. Kõnigsberg: gedruckt bei E.L. Hartung, Konigl. Hof- und Academ. Buchdrucker (2B edição, Der Philosophfür die Welt, ed. de J.J. Engel. Zweiter Theil, Leipzig, 1777) (AK II, 427-43). On the Different Human Races, by way of Announcing the Lectures on Physical Geography for the Summer Semester 1775, em Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy ofHistory and Education, ed. Günter Zõller, Cambridge University Press (a sair).
1776-7 "Über das Dessauer Philanthropin". Kônigsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen, 28 de março de 1776 e 27 de março de 1777 (AK II, 445-52). "On the Dessau Philanthropin Academy", em Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy and History of Education, ed. Günter Zõller, Cambridge University Press (a sair).
1777 Concerning Sensory Illusion and Poetic Fiction (Uma dissertação em latim, em resposta à Dissertatio philologica-poetica de principiis fictionum generalioribus, de johann Gottlieb Kreutzfeld), em Kanfs Latin Writings: Translations, Commentari-es and Notes, ed. Lewis White Beck, Nova York, 1986.

1781 Kritik der reinen Vernunft. Riga: verlegts Johann Friedrich Hartknoch (AK IV, 1-252); ver 1787 adiante, para detalhes da segunda edição.
Critique ofPureReason, trad. de Norman Kemp Smith, Londres: Macmillan, 1978.
1782 "Nachricht an Àrtze". Kônigsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen, 31. Stück, 18 de abril (AK VIII, 5-8).
"Report to Physicians" em Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Günter Zõller, Cambridge University Press (a sair).
1783a Prolegomena zu einerjeden künftigen Metaphysik, die ais Wissenschaft wird auftre-ten kõnnen: bei Johann Friedrich Hartknoch (AK IV, 253-83). Prolegomena to A ny Future Metaphysics that will be able to comeforward as Science, em Immanuel Kant: Phylosophy of Material Nature, trad. de James W. Elling-ton, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.
1783b "Rezension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre", em Raisonie-rendes Verzeichnis neuer Bücher, ns 8, abril de 1783 (AK VIII, 9-14). "Review of Schulz's Attempt at an Introduction to Moral Theory", em Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press (a sair).
1784a "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht", em Berli-nische Monatsschrift, vol.IV (11 de novembro), p.385-411 (AK VIII, 15-31). "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", em Kant: Political Writings, trad. de H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, 41-53.
1784b "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklãrung?", em Berlinische Monatsschrift, vol.IV (12 de dezembro), p.481-94 (AK VIII, 33-42).
"An Answer to the Question: "What Is Enlightenment?"' em Kant: Political Writings, trad. de H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991,54-60.

1785a "Rezensionen von Johann Gottfried Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", emAllgemeineLiteraturZeitung (Iena e Leipzig, nfi 4,6 de janeiro de 1785), p. 17-20, Suplemento (Beilage) do n9 4, p.21-2, e edição ne 271 de 15 de novembro, p. 153-6 (AK VIII43-66).
"Reviews of Johann Gottfried Herder's Ideas on the Philosophy ofthe History of Mankind, em Kant: Political Writings, trad. de H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cam-bridge University Press, 1991, p.201-20.
1785b "Über die Vulkane im Monde", em Berlinische Monatsschrift, vol.5, p. 199-213 (AK VIII, 67-76).
77ie Volcanoes on the Moon, em Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press (a sair).
1785c "Von der Unrechtmássigkeit des Büchernachdrucks", Berlinische Monatsschrift, vol.5, p.403-17 (AK VIII, 77-87).
"On the Unjust Printing of Books", em Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press (a sair).
1785d "Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse", em Berlinische Monatsschrift, vol.6, novembro, p.390-417 (AK VIII, 89-106).
"On the Different Human Races", em Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Günter Zõller, Cambridge University Press (a sair).
1785e Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga: bei Johann Friedrich Kartknoch (AK IV, 385-463).
Groundingfor the Metaphysics of Morais, trad. de James W. Ellington, Indianapo-lis, Hacket Publishing Company, 1981.
1786a Metaphysiche Anfangsgriinde der Naíurwissenschaft. Riga: bei Johann Friedrich Hartknoch (AK IV, 465-565).
Metaphysical Foundations of Natural Science, trad. de James W. Ellington, Imma-nuelKant: Philosophy of Material Nature. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.
1786b "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte", em Berlinische Monatsschrift, vol.7, janeiro de 1786, 1-27 (AK VIII, 107-23).
"Conjectures on the Beginning of Human History", em Kant: Political Writings, trad. de H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, 221-34.
1786c "Was heisst: Sich im Denken orientieren?", em Berlinische Monatsschrift, vol.8, outubro de 1986, p.304-30(AKVIII, 131-47).
"What is Orientation in Thinking?" em Kant: Political Writings, trad. de H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, p.237-49.
1786d "Rezension von Gottlieb Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts", em Allgemeine Literatur Zeitung, ns 92, 18 de abril (AK VIII, 125-30). "Review of Gottfried Hufeland's Attempt at a Principie ofNatural Righf, em Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press (a sair).
1786e De medicina corporis, quasephilosophorum est, discurso reitoral (AKXV, 939-53). On the Philosophers' Medicine ofthe Body, trad. de Mary J. Gregor, em Kant 's La-tin Writings: Translations, Commentaries and Notes, ed. Lewis White Beck, Nova York, 1986.
1787 Kritikder reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage, Riga: bei Johann Friedrich Hartknoch. Critique ofPureReason, trad. deNorman Kemp Smith, Londres: Macmillan, 1978.

1788a "Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie", em Der Teutsche Merkur, Weimar Ia trimestre, nfi 1, p.36-52, ns 2, p. 107-36 (AK VIII, 157-84). "On the Use of Teleological Principies in Philosophy", Cambridge Edition V, Aest-hetics and Teleology, orgs. Eric Matthews e Eva Schaper, Cambridge University Press (a sair). 1788b Kritik der praktischen Vernunft. Riga: Johann Friedrich Hartkoch (AK V, 1-163). Critique of Practical Reason, trad. de Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976. 1790a Kritik der Urtheilskraft. Berlim e Libau, bei Lagarde und Friederich (AK V, 165-485).
Critique of Judgement, trad. de James Creed Meredith, Oxford University Press, 1973. 1790b "Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft", ed. O. Buek, Kant 's Werke, vol.5, ed. E. Cassirer, 1922 (AKXX, 193-252).
First Introduction to the Critique of Judgement, trad. de James Haden, Indianapolis: Bobbs-Merill, 1965.
1790c Über eine Entdeckung, nach der alie neue Kritik der reinen Vernunft durch eine altere entbehrlich gemacht werden soll. Kõnigsberg: bei Friedrich Nicolovius (AK VIII, 185-241).
On a Discovery according to which any New Critique of Purê Reason has been made Superftuous by an Earlier One, trad. de Henry E. AIlison, Baltimore e Londres: Johns Hopkins University Press, 1973. 1791 a "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee". Berlinische Monatsschrift, vol. 18, setembro, p. 194-225 (AK VIII, 253-71). "On the Failure of ali Philosophical Attempts at Theodicy", em Cambridge Edition VI, Religion and Rational Theology, ed. George di Giovanni e Allen

W. Wood, Cambridge University Press (a sair). 1791b Über die von der Kõnigl Akademie der Wissenschaften zu Berlin fúr das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in D eutschland gemacht hat?, ed. F.D. Rink, Kõnigsberg, 1804: bei Goebbels und Unzer (AK XX, 253-351).
Concerning theprize question posed by the Royal Academy of Sciences in Berlin for theyear 1791: What Real Progress has Metaphysics made in Germany since the Time ofLeibniz and Wolff?, trad. Ted Humphrey, Nova York: Arabis Books, Inc., 1983. 1793a Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Kõnigsberg: Friedrich Nicolovius (2a edição, 1794) (AK VI, 1-202).
Religion within the Limits of Reason Alone, trads. Theodore M. Greene e Hoyt H. Hudson, São Francisco: Harper Torchbooks, 1960. 1793b "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis". Berlinische Monatsschrift, vol.22, p.201-84 (AK VIII, 273-313).
"On the Common Saying: This may be true in theory, but it does not apply in practi-ce'", em Kant: Political Writings, trad. de H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, p.61-92. 1794a "Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung". Berlinische Monatsschrift, vol.23 (AK VIII, 315-24).
"Something on the Moon's Influence over the Weather", em Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet. Cambridge University Press (a sair).

1794b "Das Ende aller Dinge". Berlinische Monatsschrift, vol.23, p.495-522 (AK VIII, 327-39).
"The End of ali Things", trad. de Robert E. Anchor em Kant: On History, ed. Lewis White Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1980, p.69-84.
1795 Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf. Kõnigsberg: bei Friedrich Ni-colovius (2-edição, 1796) (AK VIII, 314-86).
Perpetuai Peace: A Philosophical Sketch, em Kant: Political Writings, trad. de H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, p.93-130.
1796a "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie", em Berlinische Monatsschrift, vol.27, p.387-426 (AK VIII, 389-406). "On a Newly Arisen Superior Tone in Philosophy", ed. e trad. de Peter Fenves, Bal-timore e Londres: Johns Hopkins University Press, 1993, p.51-72.
1796b "Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktes zum ewigen Frieden in der Philosophie", em Berlinische Monatsschrift, vol.28, p.485-504 (AK VIII, 413-22). "Announcement of the Near Conclusion of a Treaty for Eternal Peace in Philosophy", em Raising the Tone of Philosophy, ed. e trad. de Peter Fenves, Baltimore e Londres: Johns Hopkins University Press, 1993, p.83-93.
1796c Zu Sòmmering über das Organ der Seele. Kõnigsberg: Friedrich Nicolovius.
To Sòmmering, Concerning the Organ of the Soul, em Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Günter Zõller, Cambridge University Press (a sair).
1797a Metaphysik der Sitten: 1. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 1. Me-taphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Kõnigsberg: Friedrich Nicolovius (AK VI, 203-493).
The Metaphysics of Morais: 1. Metaphysical First Principies of the Doctrine of Right, 2. Metaphysical First Principies ofthe Doctrine of Virtue, trad. de Mary J. Gregor, Cambridge University Press (a sair).
1797b "Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen", Berlinische Blãtter n9 10 (AK VIII, 423-30).
"On a Presumed Right to Lie from Love of Mankind", em Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press (a sair).
1798a Der Streit der Fakultãten. Kõnigsberg: Friedrich Nicolovius (AK VII, 1-116).
The Conflict ofthe Faculties, trad. de Mary J. Gregor, Nova York: Arabis Books Inc., 1979.
1798b Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Kõnigsberg: bei Friedrich Nicolovius (AKVII, 117-333).
Anthropology from a Pragmatic Point ofView, trad. de Victor Lyle Dowdell, Car-bondale e Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1978.
1800a Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, ed. de G.B. Jásche, Kõnigberg: Friedrich Nicolovius (AK IX, 1-150).
The Jàsche Logic, em Cambridge Edition IX, Lectures on Logic, trad. e ed. de J. Mi-chael Young, Cambridge University Press, 1992, p.517-640.
1800b Nachschrift eines Freundes zu Heilsbergs Vorrede zu Mielkes Litauischem Wõrter-buch (AK VIII, 443-5).
Postscript to Mielkes' Lithuanian-German and German-Lithuanian Dictionary, em Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Günter Zõller, Cambridge University Press (a sair).
1802 Physische Geographie, org. por F.T. von Rink, Kõnigsberg: bei Gõbbels und Unzer (AK IX, 151-436).

Physical Geography, em Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet. Cambridge University Press (a sair). 1803 Kant über Pãdagogik, org. por F.T. von Rink, Kõnigsberg: bei Friedrich Nicolovius (AK IX, 437-99).
Education, trad. de Annette Churton, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1966.
1817 Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, org. por K.H.L. Põlitz (AK XXVIII, 325-610).
Lectures on Philosophical Theology, trad. de Allen W. Wood e Gertrude M. Clark,
Ithaca e Londres, Cornell University Press, 1978. 1821 Kants Vorlesungen über die Metaphysik, org. por K.H.L. Põlitz, Erfurt (AKXXVIII).
Lectures on Metaphysics, em Cambridge Edition X, Lectures on Metaphysics, ed. de
Karl Ameriks, Cambridge University Press (a sair). 1824 Eine Vorlesung Kants über Ethik, ed. P. Menzer (AK XXVII).
Lectures on Ethics, trad. de Louis Infield, Nova York e Evanston, Harper & Row,
1963. 1925-34 Reflexionen (Reflections; AK XIV-XIX). 1936-38 Opus postumum, org. por Luis Buchenau e Gerhard Lehmann (AK XXI-II)
Opus postumum, Cambridge Edition XII, org. e trad. de Eckhart Fõrster e Michael
Rosen, Cambridge University Press, 1993. 1967 Kant: Philosophical Correspondence 1759-99, org. e

trad. de Amulf Zweig, Chicago: University of Chicago Press.
A organização editorial da Edição da Academia
(Immanuel Kant gesammelte Schriften)
Seção I Werke (Obras) (vols.I-IX)
Seção II Briefwechsel (Correspondência) (vols.X-XIII)
Seção III Handschriftlicher Nachlass (Manuscritos remanescentes) (vols.XIV-XXIII)
Seção IV Vorlesungen (Lições) (vols.XXIV-XXIX).
Obras de Kant traduzidas em português
A paz perpétua e outros opúsculos. Trad. Artur Mourão. Lisboa, Edições 70, 1988.
A religião dentro dos limites da simples razão. Trad. Tânia Maria Bernkopf. In: Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1974.
Crítica da faculdade do juízo. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
Crítica da razão prática. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1986.
Crítica da razão pura (Ia e 2- eds.). Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
Critica da razão pura (2a ed.). Trad. Valerio Rohden e Ledo Moosburger. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
Dissertação de 1770, seguida de carta a Marcos Herz. Trad. Leonel Ribeiro dos Santos e Antônio Marques. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
Fundamentação da metafísica dos costumes. Trad. Paulo Quintela. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

Idéia de uma história universal de um ponto de vista contemporâneo [cosmopolita]. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986. "O que significa orientar-se no pensamento?". In: Textos seletos. Petrópolis: Vozes, 1985. Os progressos da metafísica. Trad. Artur Mourão. Lisboa, Edições 70, 1985. Prolegômenos a toda metafísica futura que possa se apresentar como ciência. Trad. Tania Maria Beernkopf. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974. "Resposta à pergunta: 'O que é Esclarecimento?'". Trad. Raimundo Vier. In: Textos seletos. Petrópolis: Vozes, 1985. "Sobre a expressão corrente: 'Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática'". Trad. Artur Mourão. In: A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 1988.

Obras citadas no texto

Adorno, Theodor [1966]. Negative Dialectics, trad. E.B. Ashton, Nova York: The Seabury Press, 1973.

______[1970]. Aesthetic Theory, trad. C. Lenhardt, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Adorno, Theodor e Horkheimer, Max [1944]. Dialectic of Enlightenment, trad. John Cumming, Londres: Verso, 1979.

Agostinho, Santo [1960]. The Confessions ofSt. Augustine, trad. John K. Ryan, Nova York: Image Books.

______[1972]. City ofGod, trad. Henry Bettenson, Hardmondsworth: Penguin.

Aquino, Santo Tomás de [1951]. Aristotle's De Anima, trad. Kenelm Foster e outros, Londres: Routledge & Kegan Paul.

______[1952]. The Summa theologica, trad. Padres da Província Dominicana Inglesa, Chicago: William Benton.

______[1968]. On the Unity ofthe Intellect against the Averroists, trad. BeatriceH. Zedler, Milwaukee: Marquette University Press.

______[1975]. Summa contra gentiles, trad. Anton C. Pegis, Notre Dame: University Press of Notre Dame.

______[1986]. The Division andMethods ofthe Sciences, trad. Armand Maurer, Toronto: Pontificai Institute of Medieval Studies.

Arendt, Hannah [1951]. The Origins ofTotalitarianism. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich.

______[1958]. The Human Condition. Chicago: Chicago University Press.

______[1964]. Eichman in Jerusalém: A Report on the Banality ofEvil. Nova York: Viking Press.

______[1989]. Lectures on Kant's Political Philosophy, ed. Ronald Beiner, Chicago: Chicago University Press.

Arnauld, Antoine [1962]. The Art of Thinking, trad. J. Dickoff e P. James, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964.

Arndt, Johann [1605]. True Christianity, trad. Peter Erb. Londres: SPK, 1979.

Arnold, Emil [1894]. Kritische Exkurse im Gebiet der Kantforschung, em Gesammelte Schriften, vols.IV-V, Berlim: Bruno Cassirer, 1908-9.

Barnes, Jonathan [1987]. Early Greek Philosophy. Harmondswork: Penguin Books.

Bataille, Georges [1985]. Visions ofExcess: Selected Writings 1927-1939, trad. Allan Stoekl, Manchester: Manchester University Press.

Baumgarten, Alexander Gottlieb [1735]. Reflections on Poetry: A.G. Baumgarten 'sMeditationes philosophicae de nonnullius ad poema pertinentibus, trad. K. Aschenbrenner e W.B. Holtherm, Berkeley: University of Los Angeles Press, 1954.

______[1739]. Metaphysica, reimpr. da 1- edição (1779), Hildesheim: Georg Olms, 1963.

______[1740]. Ethica philosophica, Halle.

______[1750-8]. Asthetica (2 vols.), reimpr. Hildsheim: Georg Olms, 1961.

Beccaria, Cesare [1764]. On Crimes and Punishments, trad. Henry Paolucci, Indianapolis:
Bobbs-Merrill, 1963. Benjamin, Walter [1973]. Illuminations, trad. Harry Zohn, Londres:
Fontana/Collins. Bloch, Ernst [1959]. Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt: Suhrkamp Verlag. ______[1968]. Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere. Frankfurt: Suhrkamp
Verlag. Booth, Edward [1983]. Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers. Cambridge: Cambridge University Press. Borowsk, L.E., Jachman, R.B. e Wasianski, A.Ch. [1912]. ImmanuelKant: Sein Leben in Darstel-
lungen von Zeitgenossen. Berlim: Deutsche Bibliothek. Cadava, Peter e outros [1991]. Who Comes After the Subject?, Londres: Routledge. Calvino, João [1962]. Institutes ofthe Christian Religion, v.I e II, trad. Henry Beveridge, Londres:
James Clarke & Co. Cassirer, Ernst [1918]. Kanfs Life and Thought, trad. James Haden, New Haven e Londres: Yale
University Press, 1981. Cassirer, Ernst e outros [1948]. The Renaissance Philosophy ofMan. Chicago: Chicago University Press. Castoriadis, Cornelius [1987]. The Imaginary Institution ofSociety, trad. de Kathleen Blumey,
Oxford: Polity Press. Caygill, Howard [1989]. Ari ofJudgement. Oxford: Basil Blackwell. Cohen, Hermann [1871]. Kants Theorie der Erfahrung, Berlim.
______[1902]. System der Philosophie I: Logic der reinen Erkennt-nis. Berlim: Bruno Cassirer.
de Vries, Joseph [1983]. Grundbegriffe der Scholastik. Darmstadt: Wissenctschaftliche Buchgesellschaft. Deleuze, Gilles [1968]. Diference and Repetition, trad. Paul Patton, Londres: Athlone Press, 1993. Deleuze, Gilles e Guattari, Felix [1972]. Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia, trad. Robert Hurley e outros, Londres: Athlone Press, 1984. Derrida, Jacques [1962]. Edmund HusserVs Origin ofGeometry: An Introduction, trad. John P.
Leavey, Jr., Stony Brook: Nicolas Hays, 1978. ______[1967]. Writing and Difference, trad. Alan Bass, Chicago: Chicago University Press,
1978.
______[1972]. Margins of Philosophy, trad. Alan Bass, Chicago: Chicago University Press, 1982.
______[1974]. Glas, trad. John Leavey e Richard Rand, Lincoln: University of Nebraska Press,
1986. ______[1978]. The Truth in Painting, trad. Geoffrey Bennington e Ian McLeod, Chicago: Chicago University Press. ______ [1987]. Of Spirit: Heidegger and the Question, trad. Geoffrey Bennington e Rachel
Bowlby, Chicago: Chicago University Press, 1989. Descartes, René [1637]. Discourse on Method, Optics, Geometry and Meteorology, trad. Paul J.
Olscamp, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
______[1644]. Principies of Philosophy, trad. V.R. Miller e R.P. Miller, Dordrecht: D. Riedel.
______[1968]. The Philosophical Works of Descartes, trad. Elizabeth Haldane e G.R.T. Ross,
Cambridge: Cambridge University Press. ______[1976]. Descartes' Conversation with Burman, trad. John Cottingham, Oxford: Oxford
University Press.
______[1981]. Philosophical Letters, trad. e org. de Anthony Kenny, Oxford: Basil Blackwell.
Diógenes Laércio [1925]. Lives ofEminent Philosophers (2 vols.), trad. R.D. Hicks, Cambridge,
Mass.: Harvard University Press.

Eisler, Rudolf [1930]. Kant Lexicon. Hildesheim: Georg Olms, 1984.
Euclides [1956]. The Thirteen Books of The Elements (3 vols.), trad. Thomas L. Heath, Nova
York: Dover Publications. Evans, Richard J. [1987], Death in Hamburg: Society and Politics in the Cholera Years,
Harmondsworth: Penguin. Feuerbach, Ludwig [1830]. Thoughts on Death andImmortality, trad. James A. Massey, Berkeley:
University of Califórnia Press, 1980. Fichte, J.G. [1794]. The Science ofKnowledge, trad. Peter Heath e John Lachs, Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Foucault, Michel [1976]. The History ofSexuality, vols. 1 -3, trad. Robert Hurley, Harmonsworth: Penguin.
______[1980]. Power/Knowlege: Selected Interviews and other Writings, ed. Colin Gordon,
Nova York: Pantheon Books.
______[1984]. The Foucault Reader, ed. Paul Rabinow, Nova York: Pantheon Books.
______[1988]. Politics, Philosophy, Culture, ed. Lawrence D. Kritzman, Londres: Routledge.
Frege, Gottlob [1950]. The Foundations ofArithmetic, trad. J.L. Austin, Oxford: Basil Blackwell
1980. Freud, Sigmund [1915]. "The Unconscious", em On Metapsychology: The Theory ofPsychoanalysis, trad. James Strachey, Harmondsworth: Penguin, 1984. Gadamer, Hans-Georg [1960]. Truth and

Method, trad. Joel Weinsheimer, Londres: Sheed &
Ward, 1975. Gilson, E. [1949]. Being and some Philosophers, Toronto, 2- ed., 1952.
______[1955]. History of Christian Philosophy in the Middle Ages, Nova York: Random House.
Gulyga, Arsenij [1985]. Immanuel Kant: His Life and Thought, trad. Marijan Despalatovic, Boston: Birkhãuser Inc., 1987.
______[1990]. Die klassische deutsche Philosophie: Ein Abriss, trad. Vladislaw Hedeler, Leip-
zig: Reclam-Verlag. Habermas, Jürgen [1981]. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
______[1985]. Derphilosophische diskurs der Moderne. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
Hamann, J.G. [1967]. Schriften zur Sprache, Frankfurt.
Hegel, G.W.F. [1802]. Faith andKnowledge, trad. W. Cerf e H.S. Harris, Nova York: State University of New York Press, 1977.
______[1807]. Phenomenology of Spirit, trad. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press,
1978.
______[1812]. Science of Logic, trad. A.V. Miller, Londres: George Allen & Unwin, 1969.
______[1817]. Encyclopaedia ofthe Philosofical Sciences in Outline, ed. Ernst Behler, Nova
York: Continuum Publishing Company, 1990. ______[1821]. Elements ofthe Philosophy ofRight, ed. Allen W. Wood, trad. H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
______[1830]. The Logic of Hegel ("Encyclopaedia Logic"), trad. W. Wallace, Oxford: Oxford University Press, 1977. ______[1835]. Hegel 's Aesthetics: Lectures on Fine Arts, trad. T.M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 1975.
______[1948]. Early Theological Writings, trad. T. M. Knox, Filadélfia: University of Pennsylva-
nia Press, 1979. Heidegger, Martin [1927]. Being and Time, trad. J. Macquarrie e E. Robinson, Oxford: Basil
Blackwell, 1978. ______[1928]. The Metaphysical Foundations of Logic, trad. Michael Heim, Indianapolis: Indiana University Press, 1984.

[1929]. Kant and the Problem ofMetaphysics, trad. Richard Taft, Bloomington e Indiana-polis: Indiana University Press, 1990.
[19301- Hegel 's Phenomenology ofSpirit, trad. Parvis Emad e Kenneth Maly, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
______[1935]. What Is a Thing?, trad. W.B. Barton e V. Deutsch, South Bend: Regnery/Gaye-way, 1967.
______[1936]. Schellings Treatise on Human Freedom (1809), trad. Joan Stambaugh, Athens: Ohio University Press, 1985.
______[1947]. "Letter on Humanism", em Martin Heidegger: Basic Writings, trad. e org. de Da-vid Farrell Krell, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1978.
Heimsoeth, Heinz [1956]. Studien zur Philosophie Immanuel Kant: metaphysiche Ursprünge und ontologische Grundlagen. Colônia: Kantstudien Ergãnzungsheft, 71.
Heine, Heinrich [1965]. // WillBe a Lovely Day: Prose Selections, trad. Frederick Ewen, East Ber-lin: Seven Seas Publishers.
Hellmuth, Eckhart [1990]. The Transformation ofPolitical Culture: England and Germany, the late eighteenth century. Oxford: Oxford University Press.
Herder, J.G. [1953]. Werke in zwei Bãnden. Munique: Carl Hanser Verlag.
Hume, David [1739]. A Treatise ofHuman Nature. Oxford: Oxford University Press, 1981.
Husserl, Edmund [1913]. Ideas: General Introduction to Purê Phenomenology, trad. W.R. Boyce Gibson, Nova York: Colher Books, 1962.
______[1948]. Experience and Judgement, trad. James S. Churchill e Karl Ameriks, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1973.
______[1950]. Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology, trad. Dorion Cairns, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1988.
______[1954]. The Crisis ofEuropean Sciences and Transcendental Phenomenology, trad. David Carr, Evanston: Northwestern University Press.
Hyman, Arthur e Walsh James J., orgs. [1984]. Philosophy in the Middle Ages, 2- ed., Indianapolis: Hackett.
Irigaray, Luce [1974]. Speculum ofthe Other Woman, trad. Gillian C. Gill, Ithaca. Cornell University Press, 1985.
______[1984]. An Ethics of Sexual Difference, trad. Carolyn Burke e Gillian C. Gill, Londres: Athlone Press, 1993.
Jacobi, Friedrich Heinrich [1787]. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realis-mus: ein Gespràch, Breslau.
Kierkegaard, Soren [1843]. Fear and Trembling, trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong, Prince-ton: Princeton University Press, 1983.
______[1844], 77ie Concept ofAnxiety, trad. Reidar Thomte, Princeton: Princeton University Press.
Koyré, Alexandre [1968]. Newtonian Studies. Chicago: Chicago University Press.
Kristeva, Julia [1974]. Revolution in Poetic Language, trad. M. Waller, Chicago: Chicago University Press.
Lacan, Jacques [1986]. The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960, trad. Dennis Porter, Londres: Routledge, 1992.
Lambert, Johann Heinrich [1988]. Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftli-chen Erkenntnis, ed. G. Siegwart, Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
Laplanche, J. e Pontalis, J.B. [1973]. The Language of Psychoanalysis, trad. Donald Nichol-son-Smith, Londres: Institute of Psychoanalysis/Karnac Books, 1988.
Lehmann, Gerhard [1969]. Beitràge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlim: Walter de Gruyter.

Leibniz, G.W. [1720]. G.W. Leibniz 's Monadology, trad. Nicholas Rescher, Londres: Routledge 1991. ______[1765]. New Essays on Human Understanding, trad. Peter Remnant e Jonathan Bennett, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
______[1966]. Logical Papers, trad. G.H.R. Parkinson, Oxford: Oxford University Press.
______[1976]. Philosophical Papers and Letters, trad. Leroy E. Loemker, Dordrecht-Holanda: D. Reidel. Lênin, V.I. (1902). What is to be Done?, Pequim: Foreign Languages Press, 1975. Lévinas, Emmanuel [1961]. Totality and Infmity, trad. Alphonse Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press. Locke, John [1690]. An Essay ConcerningHuman Understanding, ed. John W. Yolton, Londres:

Dent, 1976.
Long, A.A. [1986]. Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics, 2- ed., Londres: Duck-worth.
Long, A.A. e Sedley, D.N. [1987]. The Hellenistic Philosophers, vol. 1: Translations ofthe Principal Sources, with Philosophical Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.
Lukács, Georg [1922]. History and Class Consciousness, trad. Rodney Livingstone, Londres: Merlin Press, 1971.
Lutero, Martinho [1961]. Martin Luther: Selections from Writings, ed. John Dillenberger, Nova York: Anchor Books.
Lyotard, Jean-François [1791]. Discours, Figure. Paris: Editions Klincksieck.
______[1974]. Libidinal Economy, trad. Iain Hamilton Grant, Londres: Anthlone Press, 1993.
______[1983]. 77?e Differend: Phrases in Dispute, trad. Georges Van Den Abeele, Manchester: Manchester University Press.
______[1986]. L'enthousiasme. La critique kantienne de 1'histoire. Paris: Editions Galilée.
______[1988]. "Sensus Communis", trad. G. Bennington e M. Hobson, Paragraph.
______[1990]. The Lyotard Reader, ed. Andrew Benjamin, Oxford: Basil Blackwell.
______[1991]. Leçons sur VAnalytique du sublime. Paris: Editions Galilée.
McClelland, Charles E. [1980]. State, Society and University in Germany 1700-1914. Cambridge: Cambridge University Press.
Maimon, Solomon [1790]. Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang uber die simbolische Erkenntnis, Hildesheim: Georg Olms, 1965.
Malebranche, Nicolas [1992]. Philosophical Selections, trad. T.M. Lennon e P. J. Olscamp, Indianapolis: Hackett.
Malter, Rudolf [1990]. Immanuel Kant in Rede und Gespràch, Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
Maquiavel, Nicolau [1531]. The Discourses, trad. Leslie J. Walker, Harmondsworth: Penguin, 1978.
Marx, Karl [1843]. Critique of Hegel's 'Philosophy ofRight', trad. A. Jolin e J. 0'Malley, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
______[1848]. The Manifesto ofthe Communist Party. Moscou: Progress Publishers.
______[1859]. A Contribution to the Critique ofPolitical Economy, trad. S.W. Ryazanskaya, Moscou: Progress Publishers, 1977.
Meissner, Heinrich Adams [1737]. Philosophisches Lexicon aus Christian Wolffs sãmtlichen deutschen Schriften. Düsseldorf: Stern Verlag Jannsen & Co., 1970.
Mellin, G.S.A. [1797]. Encyclopüdisches Wõrterbuch der kritischen Philosophie. Aalen: Georg Olms, 1970.
Merleau-Ponty, M. [1992]. Phenomenology ofPerception, trad. Clin Smith, Londres: Routledge & Kegan Paul.

Milbank, John [1990]. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford: Basil Black-
well. Moore, A. W. [1990]. The Infmite. Londres: Routledge. Newton, Isaac [1687]. Mathematical
Principies of Natural Philosophy, trad. Andrew Motte, rev.
Florian Cajori, Chicago: William Benton, 1952. Nietzsche, Friedrich [1872]. The Birth ofTragedy, trad.
Walter Kaufmann, Nova York: Vintage
Books.
______[1882]. The Gay Science, trad. Walter Kaufmann, Nova York: Vintage Books, 1974.
______[1886]. Beyond Good and Evil, trad. RJ. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin, 1978.
______[1887]. On the Genealogy of Morais, trad. Walter Kaufmann, Nova York: Vintage Books,
1967. ______[1901]. The Will to Power, trad. Walter Kaufmann e R. J. Hollingsdale. Nova York:
Vintage Books, 1968. Nygren, A. [1982]. Agape and Eros, trad. Philip S. Watson, Londres: SPCK.
0'Neill, Onora [1989]. Constructions of Reason: Explorations ofKant's Practical Philosophy.
Cambridge: Cambridge University Press. Ong, Walter [1983]. Ramus: Method and the Decay of
Dialogue. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Peters, F.E. [1967]. Greek Philosophical Terms:
A Historical Lexicon, Nova York: New York
University Press. Platão [1961]. The CollectedDialogues ofPlato, ed. Edith Hamilton e Huntington
Cairns, Prince-
ton, Princeton: University Press. Plotino [1971]. The Six Enneads, trad. Stephen MacKenna e B.S. Page,
Chicago: William Benton. Polonoff, Irving I. [1973]. Force, Cosmos, Monads and other Themes ofKanVs
Early Thought.
Bonn: Kantstudien Ergãnzungsheft, 107. Proclo [1970]. A Commentary on the First Book ofEuclid's
Elements, trad. Glenn R. Morrow,
Princeton: Princeton University Press.
______[1992]. The Elements of Theology, trad. E.R. Dodds, Oxford: Oxford University Press.
Pufendorf, Samuel [1672]. De jure naturae et Gentiun libri octo, trad. C.H. e W.A. Oldfather,
Nova Iorque e Londres, 1964. Quintiliano [92-5]. TheInstitutio oratória ofQuintilian with an English
Translation (4 vols.), trad.
H.E. Butler, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1921. Ramus, Peter [1549]. Arguments in
Rhetoric against Quintilian, trad. Carole Newlands, Dekalb,
Illinois: Northern Illinois University Press, 1986. Reinhold, Karl Leonhard [1790-2]. Briefe über die
Kantische Philosophie, Leipzig. Ricken, Friedo [1984]. Lexicon der Erkenntnistheorie undMetaphysik,
Munique, C.H. Beck. Riedel, Manfred [1975]. Metaphysik undMetapolitik. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
Rose, G. [1981]. Hegel Contra Sociology. Londres: Athlone Press.
______[1984]. Dialectic ofNihilism. Oxford: Basil Blackwell.
______[1992]. The Broken Middle: Out ofOurAncient Society. Oxford: Basil Blackwell.
Rosenkranz, Karl [1840]. Geschichte der Kant'schen Philosophie. Berlim: Akademie-Verlag,
1987. Rousseau, Jean-Jacques [1762]. The Social Contract andDiscourses. Londres: Dent.
______[1762]. Emile or On Educaíion, trad. Allan Bloom, Nova York: Basic Books.
Russell, D. A. e Winterbottom, M. [1978]. Ancient Literary Criticism: The Principie Texts in New
Translations. Oxford: Oxford University Press. Sartre, Jean-Paul [1960]. Searchfor a Method, trad. Hazel
E. Barnes, Nova York: Vintage Books,
1968.

Scheler, Max [1973]. Formalism in Ethics andNon-Formal Ethics ofValues, trad. M.S. Frings e R. Funk,
Evanston: Northwestern University Press.
Schelling, F.W.J. [1800]. System des transzendentalen Idealismus. Hamburgo: Felix Meiner, Verlag,
1957.
______[1809]. Über des Wesen der menschlichen Freiheit. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1975.
______[1856]. On the History of Modem Philosophy, trad. Andrew Bowie, Cambridge: Cambridge
University Press, 1994.
Schiller, Friedrich [1793]. On the Aesthetic Education ofMan, trad. E. Wilkinson e L.A. Wil-loughby,
Oxford: Oxford University Press, 1967.
Schmid, Carl Christian Erhard [1798]. Wõrterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften,
Norbert Hinske, org., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
Schneiders, Werner. org. [1983]. Christian Woljf 1674-1754: Studien zum Achtzehnten Jahrhun-dert
Band 4. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
Schopenhauer, Arthur [1813]. The FourfoldRoot ofthe Principie ofSuffwient Reason, trad. E.F. J. Payne,
La Salle: Open Court Publishing Company, 1974.
______[1819]. The World as Will and Representation, trad. E.F.J. Payne, Nova York: Dover Pu-

blications, 1969.
______[1841]. On the Basis ofMorality, trad. E.F.J. Payne, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper) [1711]. Characteristics ofMen, Manners, Opinions, Times, Nova York, 1964.
Spinoza, Benedict [1985]. The Collected Works ofSpinoza, vol.l, trad. e ed. de Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press.
Stavenhagen, Kurt [1949]. Kant undKónigsberg, Gõttingen: Deuerliche Verlagsbuchhandlung.
Strawson, P.F. [1966]. The Bounds ofSense: An Essay on Kant 's Critique ofPure Reason. Londres: Methuen.
Suárez, Francisco [1975]. Über die Individualitãt und das Individuations-prinzip, trad. Rainer Specht, Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
Taylor, Charles [1975]. Hegel, Cambridge: Cambridge University Press.
Tonelli, Giorgio [1964]. "Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant wãhrend der Entstehung der "Kritik der reinen Vernunft"', Archivfür Begriffsgeschichte, vol. IX, p.233-42.
Urmson, J.O. [1990]. The Greek Philosophical Vocabulary. Londres: Duckworth.
Vaihinger, H. [1911]. The Philosophy of"As-If": A Philosophy ofthe Theoretical, Practical and Religious Fictions ofMankind, trad. C.K. Ogden, Londres, 1925.
Vorlãnder, Karl [1911]. Immanuel Kants Leben. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
Walker, Mac [1971]. German Home Towns: Community, State and General Estate 1648-1871. Ithaca e Londres: Cornell University Press.
Warda, Arthur [1922]. Immanuel Kant Bücher. Berlim.
Weber, Max [1904-5]. The Protestam Ethic and the Spirit of Capitalism, trad. Talcott Parsons, Londres: Allen & Unwin.
Weber, Peter [1985]. Berlinische Monatsschrift 1783-1796. Leipzig: Verlag Phillip Reclam.
Welsch, Wolfgang [1987]. Aisthesis. Grunzüge undPerspektiven der Aristotelischen Sinnenlehre, Stuttgart.
______[1990]. Aesthetisches Denken. Stuttgart: Phillip Reclam Jun.
Wittgenstein, Ludwig [1922]. Tractatus Logico-Philosophicus, trad. C.K. Ogden, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1983.
______[1953]. Philosophical Investigations, trad. G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.
Wolff, Christian [1719]. Vernunftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch alie Dingen überhaupt, Halle.

[1720]. Vemunftige Gedanken von der Menschen Thun undLassen zu Befórderung ihrer Glückseligkeit, Halle. ______[1721]. Vemunftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und in-
sonderheit dem gemeinen Wesen zu Befórderung der Glückseligkeit des menschlichen Ges-
chlechts, Halle. ______[1728]. Preliminary Discourse on Philosophy in General, trad. Richard J. Blackwell, Indi-
anapolis: Bobbs-Merrill, 1963. Wolfson, Harry Austryn [1962]. The Philosophy ofSpinoza (2 vols.). Cambridge, Mass.: Harvard
University Press.

Leituras adicionais recomendadas

História geral alemã

Behrens, C.B.A. [1985]. Society, Government and the Enlightenment: The Experience ofEighte-
enth Century France and Prússia. Londres: Thames & Hudson. Dorwart, Reinhold August [1971]. The Prussian Welfare State before 1740. Cambridge, Mass.:
Harvard University Press. Hinrichs, Carl [1971]. Preussentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preussen ais
religiós-soziale Reformbewegung. Gõttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Kirby, David [1990]. Northern Europe in theEarly Modem Period: TheBaltic World 1492-1772.
Londres e Nova York: Longman Group. Oestreich, Gerhard [1982]. Neo-Stoicism and the Early Modem State, trad. David McLintock,
Cambridge: Cambridge University Press. Raeff, Marc [1985]. The Well-Orderd Police State — Social and Institutional Change through
Law in the Germanies and Rússia, 1600-1800. New Haven: Yale University Press. Rosenberg, Hans [1966]. Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy: The Prussian Experience
1660-1815. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Vierhaus, Rudolf [1978]. Deutschland im Zeitalter des Absolutismus. Gõttingen: Vandenhoeck &
Ruprecht. Walker, Mack [1971]. German Home Towns: Community, State and General Estate 1648-1871.
Ithaca e Londres: Cornell University Press.

História intelectual alemã

Beck, Lewis White [1969]. Early German Philosophy: Kant and his Predecessors. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Blackall, E.A. [1959]. The Development of German as a Literary Language. Cambridge: Cambridge University Press.
Brunschwig, Henri [1974]. Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prússia, trad. Frank Jellinek, Chicago: Chicago University Press.
Cassirer, Ernst [1951]. The Philosophy of the Enlightenment. Princeton: University of Princeton Press.
Erdmann, Benno [1876]. Martin Knutzen undseine Zeit. Leipzig.
Krieger, Leonard [1657]. The German Idea ofFreedom. Boston: Beacon Press.
Petersen, Peter [1921]. Geschichte der Aristotelischen Philosophie in Protestantischen Deutschland. Leipzig.
Reill, Peter Hans [1975]. The German Enlightenment and the Rise of Historicism. Los Angeles: University of Califórnia Press.

Wolff, Hans M. [1963]. Die Weltanschauung der deutschen Aufklàrung in geschichtlicher Entwicklung. Berna e Munique: Francke Verlag. Wundt, Max [1939]. Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhundert. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr. ______[1945]. Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklàrung. Hildesheim: Georg Olms, 1964.

Seleção de obras secundárias sobre Kant

Allison, Henry E. [1990]. Kant's Theory ofFreedom. Cambridge: Cambridge University Press.
Bartuschat, Wolfgang [1972]. Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
Batscha, Zwi [1976]. Materialen zu Kants Rechtsphilosophie. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
Báumler, Alfred [1967]. Das Irrationalitätsproblem in der Àsthetik und Logik das 18. Jahrhun-derts biz zur Kritik der Urteilskraft. Tübingen: Max Niemeyer.
Beck, Lewis White [1960]. A Commentaryon Kant's Critique ofPracticalReason. Chicago: Chicago University Press.
Bennett, Jonathan [1966]. Kant's Analytic. Cambridge: Cambridge University Press.
______[1974]. Kant's Dialectic. Cambridge: Cambridge University Press.
Bõckerstette, Heinrich [1982]. Aporien der Freiheit und ihre Auftòsung durch Kant. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frohmann-Holzboog.
Booth, William James [1986]. Interpreting the World: Kant 's Philosophy ofHistory and Politics. Toronto: University of Toronto Press.
Buroker, Jill Vance [1981]. Space and Incongruence. Dordrecht: D. Reidel.
Cohen, Ted. e Guyer, Paul, orgs. [1982]. Essays in Kant's Aesthetics. Chicago: Chicago University Press.
Coleman, Francis X.J. [1974]. The Harmony of Reason: A Study in Kant 's Aesthetic. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
de Man, Paul [1986]. The Resistance to Theory. Manchester: Manchester University Press.
de Vleeschauwer, Hermann-J. [1962]. 77ie Development ofKantian Thought: The History of a Doctríne. Trad. A.R.C. Duncan, Londres, Thomas Nelson & Sons.
Deleuze, Gilles [1984]. Kant's Criticai Philosophy, The Doctríne of the Faculties, trad. Hugh Tomlinson e Barbara Habberjam, Londres: Athlone Press, 1984.
Despland, Michel [1973]. Kant on History and Religion. Montreal e Londres: McGill-Queens University Press.
Findlay, J. N. [1981]. Kant and the Transcendental Object: A Hermeneutic Study. Oxford: Oxford University Press.
Gram, Moltke S. [1967]. Kant: Disputed Questions. Chicago: Quadrangle Books.
Gregor, Mary J. [1963]. Laws ofFreedom: A Study ofKant 's Method ofApplying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten. Oxford: Basil Blackwell.
Guyer, Paul [1979]. Kant and the Claims ofTaste. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
______[1987]. Kant and the Claims ofKnowledge. Cambridge: Cambridge University Press.
______ed. [1992]. The Cambridge Companion to Kant. Cambridge: Cambridge University Press.
Heimsoeth, Heinz [1966-71]. Transzendentale Dialektik: Ein Kommentar zu Kants "Kritikder reinen Vernunft". Erster Teil: Ideenlehre und Paralogism, Zweiter Teil: Vierfache Vernunf-tantinomie, Dritter Teil: Das Ideal der reinen Vernunft, Vierter Teil: Die Methodenlehre. Berlim: de Gruyter.
Hinske, Norbert [1970]. Kants Weg zur Tranzendentalphilosophie: der dreissigjãhrige Kant. Stuttgart, Kohlammer.

______[1974]. "Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen", em Kant-Studien, Sonderheft. vol.65. Kersting, Wolfgang [1984]. Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kant Rechts und Staatsphilo-sophie. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter. Koehnke, Klaus Christian [1991]. The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism, trad. RJ. Hollingsdale, Cambridge: Cambridge University Press. Kõrner, Stephan [1955]. Kant. Harmondsworth: Penguin.
Kudielka, Robert [1977]. Urteil undEros: Erôrterungen zu Kants Kritikder Urteilskraft. Tübingen (dissertação).
Kulenkampff, Jens [1974]. Materialen zu Kants "Kritikder Urteilskraft". Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
______[1978]. Kants Logik des àsthetischen Urteils. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
Lehmann, Gerhard [1969]. Beitràge zur Geschichte und Interpretation der Phüosophie Kants. Berlim: Walter de Gruyter.
______[1980]. Kants Tugenden: Neue Beitràge zur Geschichte und Interpretation der Phüosophie Kants. Berlim: Walter de Gruyter.

McFarland, J.D. [1970]. Kant's Concept ofTeleology. Edimburgo: Edinburgh University Press.
Marc-Wogau, Konrad [1938]. Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Uppsala: Lundequistka Bokhandeln.
Martin, Gottfried [195 5]. Kant 's Metaphysics and the Theory of Science. Manchester: Manchester University Press.
May, J.A. [1970]. KanVs Concept of Geography and its Relation 'to Recent Geographical Thought. Toronto: University of Toronto Press.
Magazine Littéraire, edição especial, Kant et Ia modernité. nB 309, abril de 1993.
Müller-Lauter, Wolfgang [1964]. "Kants Widerlegung des materialen Idealismus", em Archivfür Geschichte der Phüosophie, 46/1, p.60-82.
Ollig, Hans-Ludwig [1982]. Neokantianismus. Stuttgart: Phillip Reclam Jun.
Paton, H.J. [1936]. Kanfs Metaphysics ofExperience. Londres: George Allen & Unwin.
______[1965]. The Categorical Imperative: A Study in KanVs Moral Philosophy. Londres: Hut-chinson.
Pippin, Robert B. [1982]. Kant's Theory ofForm: An Essay on the Critique ofPure Reason. New Haven: Yale University Press.
Pohlmann, Rosemarie [1973]. Neuzeitliche Natur und bürgerliche Freiheit: eine sozialgeschich-tlich angeleitete Untersuchung zur Phüosophie Immanuel Kants. Münster (dissertação).
Riedel, Manfred [1989]. Urteilskraft und Vernunft: Kants ursprüngliche Fragestellung. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
Riley, Patrick [1983]. KanVs Political Philosophy: Totowa: Rowman & Littlefield.
Rotenstreich, Nathan [1984]. "Legislation and Exposition: Criticai Analyses of Differences between the Philosophy ofKant and Hegel". Bonn, Hegel-studien Beiheft nQ 29.
Saner, Hans [1973]. KanVs Political Thought: Its Origins and Development, trad. E.B. Ashton, Chicago: Chicago University Press.
Schaper, Eva [1979]. Studies in Kant 's Aesthetics. Edimburgo: Edinburgh University Press.
Schlipp, Paul Arthur [1938]. Kant 's Pre-Critical Essays. Evanston e Chicago: Northwestern University Press.
Shell, Susan Meld [1980]. The Rights of Reason: A Study of KanVs Philosophy and Politics. Toronto: University of Toronto Press.
Tonelli, Giorgio [1962]. "Der historische Ursprung der kantischen Termini 'Analytik' und 'Dialektik'". Archivfür Begriffsgeschichte. vol.7, p. 120-39.

______[1975]. "Conditions in Kõnigsberg and the Making of Kant's Philosophy", em Alexis J. Bacher, org., Bewusst sein: GerhardFunke zu eigen. Bonn, 1975, p. 126-44. ______[1976]. "Analysis and Synthesis in XVIIIth Century Philosophy prior to Kant". Archivfür
Begriffsgeschichte, vol.20, p. 176-213. van de Pitte, Frederick [1971]. Kant as Philosophical Anthropologist. Haia: Martinus Nijhoff. Verneaux, Roger [1967]. Le Vocabulaire de Kant. Paris: Editions Montaigne. Wald, Samuel Gottlieb [1804]. Gedàchtnissrede aufKant, org. Rudolf Reicke, Kõnigsberg, 1860. Walsh, W. H. [1975]. Kant 's Criticism ofMetaphysics. Edimburgo: EdinburghUniversity Press. Weber, Ludwig [1976]. Das Distinktionsverfahren im mittelalterlichen Denken und Kants
skeptische Methode. Meisenheim-am-Glan, Monographien zur philosophischen Forschung. Werkmeister, W.H. [1979]. Kant's Silent Decade: A Decade of Philosophical Development. Tal-
lahassee: University Presses of Florida. Williams, Howard [1983]. Kant's PoliticalPhilosophy. Oxford: Basil Blackwell. Wolff, Robert Paul, org. [1968]. Kant: A Collection of Criticai Essays. Nova York: Doubleday
Anchor. Wood, Allen W. [1978]. Kant's Rational Theology. Ithaca: Cornell University Press. Yovel, Yirmiahu [1980]. Kant and the Philosophy of History. Princeton: Princeton University
Press.

Índice de filósofos

Schopenhauer, Arthur 1788-1860: absoluto; acidente, aquisição; categorias; dever; força; imperativo categórico; impulso; vontade.
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper 1671-1713: ação; beleza; estética.
Spinoza, Benedict 1632-77: absoluto; afeto; análise; certeza; consciência; dogmatismo; essência; idéia; intuição; racionalismo.
Wolff, Christian 1679-1754: a priori/a posteriori; ação; acroamas; beleza; clareza; conceito; consciência; contradição; cosmologia; definição; determinação; Deus; dever; direito natural; dogmatismo; efetividade; empírico; entendimento; essência; estética; "eu penso"; faculdade; fundamento; história; identidade; Iluminismo; interesse; intuição; juízo analítico; juízo sintético a priori; matemática; metafísica; noumenon; obrigação; ontologia; perfeição; princípio; psicologia; racionalismo; razão pura; sistema; tempo; teologia; mundo.

índice de conceitos

NOTA: Os números de páginas em negrito referem-se às entradas principais dos verbetes.